

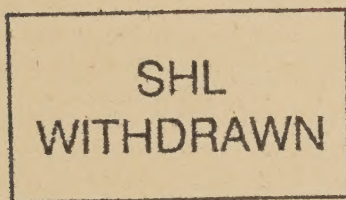
PR LB

BELFAGOR

RASSEGNA DI VARIA UMANITÀ

diretta da

LUIGI RUSSO



CASA EDITRICE

G. D'ANNA

MESSINA-FIRENZE

ANNO IV

N. 2

31 MARZO 1949

BELFAGOR

RASSEGNA DI VARIA UMANITÀ

diretta da LUIGI RUSSO

Segretario di redazione CARLO F. RUSSO Vicesegretario SERGIO ROMAGNOLI

SOMMARIO DEL FASCICOLO II

ANNO IV

31 MARZO 1949

SAGGI E STUDI

- PAOLO ALATRI: *Lord Acton e il suo cattolicesimo liberale* (II) Pag. 137
FRANCO SIMONE: *Nuovi rapporti tra il riformismo e l'umanesimo in Francia all'inizio del Cinquecento* 149
LUIGI RUSSO: *Il platonismo del Petrarca e il sonetto del «vecchierello»*. 168

RITRATTI CRITICI DI CONTEMPORANEI

- ETTORE BONORA: *Italo Svevo* 176

MISCELLANEA E VARIETÀ

- LUIGI RUSSO: *Aspro tirocinio di poeti (Carducci e Nencioni)*. 189
ENZO BOTTASSO: *Materialismo storico e ventesimo secolo* 195
GIANFRANCO CONTINI: *Sul metodo di Roberto Longhi* 205

NOTERELLE E SCHERMAGLIE

- LUIGI RUSSO: *Dal liberalismo al comunismo* 211
Discussioni di un cattolico e di un comunista intorno al «De vera religione»
(Lettere aperte alla Direzione di ETORE PASSERIN e FRANCESCO JOVINE) 216
ANTONIO D'ANDREA: *Senso olimpico della vita o angosciato isolamento nel diario di Benedetto Croce?* 222
DINA JOVINE BERTONI: *I primordi della educazione liberale e la Compagnia di Gesù* 226
GENO PAMPALONI: *Rileggendo «Il girofano rosso» di Elio Vittorini*. 231

RECENSIONI

- CARLO BATTISTI - GIOVANNI ALESSIO: *Dizionario etimologico italiano* (Dino Pieraccioni). 235
MANLIO CIARDO: *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo. L'idealismo attuale* (Antonio D'Andrea) 240
MAX WEBER: *Il lavoro intellettuale come professione* (Ernesto Ragionieri) 243
GIUSEPPE BILLANOVICH: *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Cocaio* (Cesare Federico Goffis) 247

LIBRI RICEVUTI 253

Direzione e redazione: Firenze, Viale Spartaco Lavagnini (già P. Margherita) 44, tel. 43.174.
Amministrazione: Firenze, Via XXVII Aprile 3, tel. 21.965.

PREZZI E ABBONAMENTI: Una copia L. 350 (Estero L. 550). Abbonamento annuo: L. 1700 (Estero L. 2700). Abbonamento annuo rateale: Prima rata di L. 1000, seconda rata di L. 700 (da versare entro il 1° maggio 1949). Abbonamento sostenitore: L. 5000 ed oltre. Abbonamento «fondatore»: L. 50.000. Versamenti sul c. c. p. 5/16592 intestato alla rivista «Belfagor», Firenze.

COPIE E ANNATE ARRETRATE: Una copia L. 400 (Estero L. 600). Annata incompleta 1946 (priva dei primi due fascicoli, dei quali il secondo è esaurito ed il primo si vende a parte) L. 1400 (Estero L. 2100). Annata 1947: L. 1500 (Estero L. 2200). Annata 1948: L. 1500 (Estero L. 2200). Le tre annate cumulativamente L. 4000 (Estero L. 6300). Prezzo del primo *Quaderno di «Belfagor»*: L. 450 (Estero L. 600). Per gli abbonati L. 225.

I fascicoli non ricevuti debbono essere reclamati entro un mese dalla data di pubblicazione.

COLLABORAZIONE: Ad ogni collaboratore, oltre al compenso, spettano 50 estratti rozzi gratuiti. I manoscritti non accettati vengono restituiti a spese dell'interessato, se richiesti entro dieci giorni.

Abbonatevi a "BELFAGOR"

e procurate nuovi abbonati alla rivista!

Nell'anno 1949, il quarto delle sue pubblicazioni, «Belfagor» prosegue coi suoi fascicoli bimestrali ed un altro Quaderno straordinario (dedicato alla Storiografia europea contemporanea) l'opera di carattere scientifico e culturale e di educazione etico-politica fin qui svolta. In tale compito la rivista si trova ormai ad essere pressoché sola a lavorare ed a combattere in Italia.

Gli abbonati ed i lettori debbono ricordare, nel loro stesso interesse, che «Belfagor», in questo periodo di dilagante conformismo e di difficoltà editoriali, può proseguire con affidamento e senza preoccupazioni finanziarie nella sua opera indipendente, solo se avrà un più vasto e fermo sostegno di lettori abbonati. Chiunque approva l'opera di «Belfagor» non può non sostenerla col suo abbonamento e con quello dei suoi amici. Sono i lettori abbonati che fanno vivere la rivista.

Prezzi, agevolazioni, sconti per il 1949

1) Un fascicolo: L. 350. I sei fascicoli annui comperati in libreria: L. 2100.

2) Abbonamento normale per il 1949: L. 1700 (rateabili).

3) Chi procura UN nuovo abbonato paga per sé L. 1400 e per il nuovo abbonato L. 1550.

4) Chi procura TRE nuovi abbonati paga per sé L. 850 e per ognuno dei nuovi abbonati L. 1550.

5) Chi procura CINQUE nuovi abbonati ha diritto ad un **sesto abbonamento gratuito** e riceve in omaggio un *Quaderno di «Belfagor»*. Chi procura più di cinque nuovi abbonati, avrà dall'Amministrazione altre possibili agevolazioni.

PAGAMENTO IN DUE RATE: L'Amministrazione, per venire incontro a coloro che lo desiderino, avverte che la spesa dell'abbonamento può essere ripartita in due rate anticipate: una prima di L. 1000 ed una seconda di L. 700. La seconda rata dovrà essere versata entro il 1° maggio 1949.

ABBONAMENTI CUMULATIVI: «Belfagor» (L. 1700) + «Maia» (L. 1400) = L. 2550 (sconto del 20%), «Belfagor» (L. 1700) + «Il Ponte» (L. 2000) = L. 3330 (sconto del 10%).

Tutti gli abbonati hanno diritto ad uno sconto del 50 % sui Quaderni di «Belfagor» (il prezzo del primo di essi è L. 450) e godranno anche di sconti del 20 % sulle annate arretrate della rivista e del 10 % sulle pubblicazioni Laterza, Marzorati e D'Anna.

ABBONAMENTO «SOSTENITORE»: L. 5000 ed oltre.

ABBONAMENTO «FONDATARE»: L. 50.000.

N. B. Anche se avete già procurati nuovi abbonati a «Belfagor» per il 1949, potete presentarne altri, perché in tal modo essi usufruiranno della quota ridotta di L. 1550.

ESTERO: Abbonamento annuo per il 1949: L. 2700 o valuta corrispondente (dollari 6,50). Per l'invio degli abbonamenti i lettori stranieri possono valersi dei vaglia internazionali od anche dei nostri incaricati all'estero (*Francia:* L. Petroni, Maison du Japon, 9 Boulevard Jourdan, Paris XIV; *Svizzera:* R. T. Castiglione, 56 Rue du Frontnèx, Genève; *Inghilterra:* N. Papp, 75 Regency Lodge, Avenue Road, London N. W. 3; *U. S. A.:* G. E. Stechert, 31 E. 10th Street, New York 3, N. Y.), o mettersi altrimenti in rapporto con la Amministrazione.

ANNATE ARRETRATE: *Annata 1946* (priva dei primi due fascicoli, dei quali il secondo è esaurito ed il primo si vende a parte): L. 1400 (Esterò: L. 2100); *Annata 1947:* L. 1500 (Esterò: L. 2200); *Annata 1948:* L. 1500 (Esterò: L. 2200). Le tre annate cumulativamente: L. 4000 (Esterò: L. 6300). *Una copia arretrata:* L. 400 (Esterò: L. 600).

Coloro che intendessero rivendere copie del I e II fascicolo del 1946, sono pregati di mettersi in rapporto con l'Amministrazione.

TUTTI I VERSAMENTI SUL C. C. P. N.º 5/16592 intestato alla Rivista « BELFAGOR », Firenze.

INDIRIZZO DELL'AMMINISTRAZIONE: Via XXVII Aprile 3, Firenze.

* *

Quaderni di “BELFAGOR”

La rivista « Belfagor » è affiancata a intervalli liberi da « Quaderni » straordinari di carattere monografico.

Nel 1948 è uscito il primo « Quaderno », che contiene (150 pp. in 8º gr.) « Contributi alla storia del Concilio di Trento e della Controriforma ». Vi hanno collaborato Eugenio Garin, Delio Cantimori, Giovanni Miegge, Arturo C. Jemolo, Giovanni Getto, Luigi Firpo, Giorgio Spini, Luigi Salvatorelli.

Nel 1949-50 verrà pubblicato il secondo « Quaderno », dedicato alla « Storiografia europea contemporanea ».

I « Quaderni » vengono ceduti a metà prezzo agli abbonati della rivista.

* *

N. B. Ai lettori che acquistano volta per volta i fascicoli in libreria si raccomanda vivamente di abbonarsi: con l'abbonamento essi risparmieranno in un anno 400 lire e metteranno l'Amministrazione in grado di stampare un numero più preciso di copie.

SAGGI E STUDI

LORD ACTON E IL SUO CATTOLICESIMO LIBERALE

(continuazione e fine; cfr. pp. 21-35 del fascicolo precedente)

II.

6. LO STORICO.

A 24 anni Acton era già un uomo di straordinaria erudizione. Entrava allora in corrispondenza col Simpson e cominciava ad occuparsi del « Rambler »; inoltre dava inizio alla raccolta di quella meravigliosa biblioteca storica che raggiunse i 59.000 volumi e che si conserva ora all'università di Cambridge. I suoi libri sono tutti minutamente annotati, segno della cura con cui li leggeva; giovanissimo, era in grado di intrattenere relazioni cordiali con uomini come Montalembert, Lacordaire, Fustel de Coulanges, Tocqueville, Ranke, Bluntschli e Sybel.

Il genere nel quale ben presto divenne specializzato, perché corrispondeva alla sua *forma mentis*, era quello del saggio storico-politico; e quando dopo circa quindici anni di viva polemica politica, Acton si diede al puro studio della storia, egli era certamente uno dei più colti studiosi d'Europa. Dominava in modo particolare la storia della Chiesa e la storia della ideologia e della dogmatica cattolica; la storia politica inglese e quella europea in generale; la storia della storiografia nelle sue tendenze contemporanee e nelle nuove scuole tedesche. Ricco d'interessi e dotato di vivace temperamento intellettuale, ma scrupoloso nella ricerca e nel lavoro, Acton costituiva un legame tra il pensiero europeo e quello inglese, quasi portasse in tal campo le stesse caratteristiche della sua origine familiare.

Dalla scuola del Doellinger aveva tratto il metodo tedesco d'indagine fatto di precisione e di serietà scientifica; e i suoi saggi conservano persino un'allusività di gusto tedesco che ne rende talvolta faticosa la lettura.

Combinava con una straordinaria mole di erudizione una non comune conoscenza della vita e dei problemi politici dei suoi giorni; i suoi saggi conducono generalmente da un ampio *excursus* storico dell'argomento ad una sua più attuale e politica valutazione; e costituiscono spesso delle vere e proprie monografie. Il suo scritto non è quasi mai scorrevole e facile, ma ha sempre una rara dignità letteraria e morale.

Quando nel 1895 assunse la cattedra di storia moderna a Cambridge, Acton aveva già prodotto una grande quantità di lavoro storiografico. Aveva

cominciato con i saggi pubblicati sul « Rambler », tra i quali uno sul Burke e diversi di storia del cattolicesimo e del protestantesimo. Seguitò sulla « Home and Foreign Review » dove comparvero il saggio su *Il principio di nazionalità* ed altri. Sulla « North British Review » pubblicò un saggio su *Il massacro di S. Bartolomeo*, sostenendovi la tesi della corresponsabilità del papa, e un saggio sui Borgia che va messo in relazione con l'interesse di Acton per la storia europea e specialmente italiana del Quattrocento, documentato anche dall'Introduzione al *Principe* di Machiavelli scritta per un'edizione inglese uscita in quegli anni.

Si possono poi ricordare due conferenze sulla guerra franco-prussiana del '70; ma certo le cose più importanti sono quelle di storia della storiografia. Innanzi tutto l'ampio studio su *Le scuole storiografiche tedesche* che dimostra la sua profonda conoscenza delle nuove correnti di studio in Germania, le quali esercitarono una notevole influenza sull'orientamento storiografico non solo inglese, ma europeo. Sulla stessa « English Historical Review » Acton pubblicò dipoi un saggio su *L'opera storica di Doellinger*. La sua nomina a professore di Cambridge troncò per sempre, con la nuova assorbente attività, il suo sogno di una *Storia della libertà*, in cui egli avrebbe voluto dispiegare il corso della storia mostrando come il progresso verso una libertà sempre più salda e organizzata fosse il risultato delle lotte religiose e politiche che si erano susseguite dall'era pagana a quella moderna. L'impresa, di cui restano due esperimenti — i due capitoli intitolati *Storia della libertà nell'antichità* e *Storia della libertà nel Cristianesimo* che servirono per due conferenze del 1877 — era forse troppo vasta per il temperamento intellettuale di Lord Acton, che amava approfondire le questioni senza mai raggiungere una preparazione che gli sembrasse adeguata.

A Cambridge l'11 giugno 1895 tenne quella conferenza inaugurale su *Lo studio della storia moderna* che, pubblicata con un imponente apparato di citazioni da scrittori di tutti i paesi d'Europa nelle lingue originali, produsse nel mondo accademico britannico una grande impressione ed affermò l'Acton come il più colto studioso che l'Inghilterra vantasse. Nella sua conferenza egli esprimeva una vera e propria teoria storiografica ispirata al cattolicesimo liberale.

Gli anni accademici 1895-99 furono occupati da una serie di lezioni sulla *Rivoluzione francese* che formano ora un intero volume; e nei due ultimi anni accademici prima della sua morte Acton tenne dalla sua cattedra lezioni di storia moderna su temi quali la nascita dello Stato moderno, il Rinascimento, la Controriforma, Calvino, Enrico VIII, gli Ugonotti, Enrico IV, Richelieu, la guerra dei trent'anni, la rivoluzione puritana, la nascita dei *whigs*, la rivoluzione inglese, Luigi XIV, il sorgere della Prussia, Federico il grande, la rivoluzione americana.

Come si vede anche da questo nudo elenco, Acton seguiva specialmente il filone della storia religiosa, fondamentale per la storia della libertà, e

le grandi tendenze degli Stati moderni, su cui in sede teorica si era fermato nel saggio su *Il principio di nazionalità*.

Di Lord Acton non esiste dunque un vero e proprio libro; ma resta una così notevole quantità di saggi e di ricerche che il suo contributo al lavoro storiografico del XIX secolo si può definire considerevole.

Per l'attività storiografica di Acton resta fondamentale la conferenza tenuta a Cambridge nel 1895. In essa la storia è innanzi tutto coscienza del proprio essere: se il passato costituisce talvolta un peso, la conoscenza storica del passato ci libera da questo peso, ci fa coscienti del nostro presente. La storia «è il racconto e quasi l'espressione di noi stessi, la coscienza di una vita che è la nostra vita, di sforzi che ancora si compiono sotto i nostri occhi, di problemi che ancora ostacolano il passo e inquietano il cuore degli uomini». E in questo senso che acquista rilievo e giustificazione l'affermazione del Seeley (ripresa poi dal nostro Bonghi), con cui la conferenza s'inizia, che «la politica è cosa volgare se non è illuminata da una visione storica, e la storia degenera in mera letteratura quando trascura la sua relazione con la prassi politica».

Il liberalismo era per Acton una religione, e di esso egli ricercava l'origine storica. Dalle lotte religiose del Cinquecento e del Seicento, dalle controversie teologiche del Settecento, dalla rivoluzione avvenuta nella coscienza europea, la religione emerge non più come strumento di regno, ma al contrario come madre della libertà; e «questo costante progresso verso una libertà organizzata e garantita è il fatto che caratterizza la storia moderna».

Acton toccava qui la possibilità di superare il mero concetto cattolico della storia. Quando egli fondava l'identità fra storia e coscienza del presente, quando sentiva la realtà presente come il risultato dello sviluppo di una situazione storica, quando affermava che «la saggezza della legge divina non appare nella perfezione ma nel perfezionarsi del mondo», sembrava voler abbandonare la trascendentalità della concezione cattolica per toccare i limiti del migliore storicismo moderno. Ma in realtà queste restano in lui felici intuizioni; quando si cimenta nell'elaborazione di una teoria storiografica vera e propria, non riesce a superare gli scogli della concezione tradizionale, cioè non riesce a superare l'antinomia tra moralismo astratto e pragmatismo astratto. Il concetto della storia come coscienza del presente gli si trasforma infatti nel concetto della storia come lezione di vita, come scuola di coerenza dottrinale e pratica. Il principale suo sforzo metodologico era quello di trovare un principio che avesse valore e applicazione universali, una legislazione che servisse di pietra di paragone per giudicare gli avvenimenti storici, e che fosse quindi anche al di sopra della religione, poiché questa è una parte del processo storico del quale lo studioso deve tracciare il corso. E questo principio assoluto se lo configurava come il principio della moralità, di una moralità che non fosse «girovaga», come egli usava dire, cioè che non mutasse da epoca ad epoca.

e da luogo a luogo. Gli sembrava che questi canoni sui quali tutti possono trovarsi d'accordo, e che possono quindi costituire la pietra di paragone da lui ricercata, fossero l'inevitabile principio della giustizia e della tolleranza e l'inviolabile santità della vita umana. Ecco perché, come è stato notato, ammirava il Gladstone più per i suoi fallimenti che per i suoi successi, perché non somigliava al Palmerston ed era odiato da Bismarck, perché aveva restituito il Transvaal ai Boeri ed aveva tentato di restituire l'Irlanda al suo popolo.

Ma si tratta ancora di un criterio d'interpretazione storica astratto, contenutistico, eteronomo; tanto che, nonostante il suo liberalismo e il suo costituzionalismo, poteva delineare una storia il cui motivo restava accettabile dalla tradizione cattolica. In questo suo orientamento storico, Acton era guidato dalla sua profonda austerità morale, dal senso in lui vigile della responsabilità delle decisioni umane. Era spesso un moralista più che uno storico, e c'era un elemento di severità puritana e protestante nella sua concezione della vita e nel suo modo di giudicare gli uomini del passato, fossero stati papi o imperatori o re, ministri o ecclesiastici o agitatori. In tal senso tutta la sua vita era unitaria, tutti i suoi interessi s'ispiravano alla risoluzione di assicurare, sia nella Chiesa che nello Stato, il riconoscimento della superiorità dei principi sugli interessi, della libertà sulla tirannide, della verità su tutte le forme, sia pure evasive od equivoche, della menzogna.

Nella sua fiera opposizione tipicamente cattolica ai principi di uno storicismo che gli appariva rinunciatario del giudizio morale rispetto al passato, Acton criticava quella che egli definiva la «comoda massima» di Schiller: *Die Welt-Geschichte ist das Welt-Gericht*, che in una interpretazione inadeguata ma diffusa identifica il diritto col successo. Questa tendenza, specie in un'epoca di nazionalismo e di «Realpolitik», gli appariva chiaramente sovversiva di qualunque sistema di diritto pubblico e di moralità.

È evidente che Acton non aveva in fondo né compreso il senso che potremmo dire meta-morale dell'impostazione storicistica del problema della storia, né superato dialetticamente il contrasto tra natura e necessità del giudizio storico e natura e necessità del giudizio morale. Sicché il suo apparente storicismo assoluto si risolveva in realtà in un moralismo assoluto.

La storia, in tal modo, gli si configurava come la coscienza della moralità, come la rivelazione di Dio, come il senso della Provvidenza: il costante progresso del mondo moderno verso la libertà egli lo considerava infatti come «il suo tributo alla teoria della Provvidenza».

Tale moralismo assoluto si esplicava nei saggi storici di Acton nella forma più rigida, più severa, più spietata; così lo storico diventava un giustiziere. Negli ultimi anni della sua vita Lord Acton si cruciò di trovarsi isolato in questa sua posizione e c'è rimasta testimonianza che ne riconobbe l'eccessiva rigidezza: un'intuizione, direi, dell'erronea imposta.

zione della sua storiografia, ma anche una prova che il problema, in quanto problema metodologico, non fu mai da lui risolto.

Pure, sui lettori dei nostri giorni questo austero senso morale non può che esercitare fascino e ispirare simpatia. In ciò è un aspetto dell'attualità del suo pensiero, di certa eterna qualità dell'empirismo anglosassone. Dopo le esperienze delle due ultime guerre mondiali e del fascismo assolutistico, dopo tanta «Realpolitik», una voce che si leva dal passato contro chi tutto il passato giustifica e il successo sempre esalta, contro il nazionalismo razzistico o materialistico, contro qualsiasi forma di assolutismo, contro l'assoggettamento della vita religiosa a quella politica o di questa a quella, non può che risuonare gradita alle orecchie e al cuore di ogni uomo cosciente dei mali della nostra epoca e degli ideali che devono ispirare l'avvenire del mondo.

7. PRINCIPIO DI NAZIONALITÀ E NAZIONALISMO.

Tra i numerosi saggi dell'Acton riveste una particolare importanza, non soltanto per il suo pensiero, ma anche per tutta la pubblicistica europea, quello sul principio di nazionalità pubblicato nel luglio 1862 sulla «Home and Foreign Review». Esso affronta un problema che doveva poi diventare cruciale per l'Europa e che nessuno studioso o uomo politico europeo sospettava allora consistesse nei crudi termini nei quali lo poneva l'Acton.

Tre sono, secondo l'Autore, le ideologie rivoluzionarie, che si oppongono alla presente distribuzione del potere, della proprietà e del territorio, ed attaccano rispettivamente l'aristocrazia, la classe media e la sovranità: esse sono l'ideologia egualitaria o democratica, quella comunista e quella nazionalista. Su quest'ultima Acton ferma la sua attenzione. Delineato il processo attraverso il quale nella seconda metà del Settecento sorge il sentimento nazionale e si passa dalla concezione delle nazioni come proprietà privata dei sovrani alla concezione delle nazioni come organismi autonomi viventi di vita propria, Acton indica il punto di passaggio tra queste due epoche storiche nelle spartizioni della Polonia che generano in Europa la coscienza nazionale e ne fanno una nuova aspirazione o una rivendicazione politica. Allo sviluppo di questo principio la Rivoluzione francese fornisce un elemento indispensabile, cioè la teoria della sovranità popolare che trasferisce dal monarca alla nazione l'origine della volontà e della sovranità; e la Santa Alleanza, soffocando quell'aspirazione con le sue sistemazioni artificiali e poliziesche e dimenticando ogni sua promessa avanzata nella lotta contro Napoleone, fornisce al movimento nazionale in Europa un afflato rivoluzionario che lo rende irresistibile.

Ma nel delineare questo sviluppo del principio di nazionalità, Acton usava indifferentemente anche l'altra espressione: teoria nazionalistica.

Questo accadeva perché mentre egli distingueva o credeva di distinguere due diverse impostazioni del problema di nazionalità, d'altro canto il suo criterio di discriminazione era troppo vago e imprecisato perché egli potesse osservare una rigida esattezza di termini.

Acton distingueva infatti due modi diversi di considerare la nazionalità, corrispondenti ai sistemi francese e inglese. Nel primo caso, egli diceva, la nazionalità è fondata sulla perpetua supremazia della volontà collettiva di cui l'unità nazionale è condizione necessaria; di fronte ad essa non conta nessun'altra influenza, e la nazione risulta un'unità ideale fondata su condizioni oggettive, che nel suo sviluppo annulla qualunque diritto. Del tutto diversa, e collegata con la prima soltanto nella comune avversione allo Stato assoluto, è secondo Acton l'ideologia inglese della nazionalità, che fa del fatto nazionale un elemento essenziale ma non supremo nella determinazione delle forme statali.

Si distingue dall'altra — scrive Acton — perché tende alla varietà invece che all'uniformità, all'armonia invece che all'unità, al rispetto assoluto delle concrete condizioni della vita politica invece che a sovvertimenti arbitrari; perché obbedisce alle leggi e ai risultati della storia invece che alle pretese di un futuro ideale. Mentre la teoria dell'unità è per la nazione una fonte di dispotismo e di rivoluzione, la teoria della libertà è la garanzia dell'autogoverno ed è il massimo freno all'eccessivo potere dello Stato.

In sostanza era qui il liberalismo e il costituzionalismo inglese che Acton — allievo di Burke e Tocqueville, che con essi vedeva nella Rivoluzione francese il fatto saliente della civiltà politica moderna ma provava ostilità verso i principi « rivoluzionari » — contrapponeva alla democrazia continentale, le soluzioni federali a quelle unitarie. Di qui l'esaltazione dello Stato plurinazionale purché costituzionale, che « indica un grado di progresso assai più avanzato rispetto all'unità nazionale che costituisce l'ideale del liberalismo moderno ». Acton elencava i vantaggi che gli individui e i popoli ricavano dalla convivenza nello stesso Stato: razze inferiori si affinano a contatto con quelle intellettualmente superiori, nazioni invecchiate si ravvivano a contatto con quelle più giovani, popoli disorganizzati e con scarse capacità di governo si rieducano per l'esempio di popoli più forti e organizzati. E nell'indagare il rapporto tra nazione e Stato, Acton arrivava anche alla definizione del razzismo, per il quale il vincolo collettivo è meramente naturale o fisico, mentre i nostri doveri verso la nazione politica sono di natura etica: tanto è vero che, come già ricordava il Burke, c'è un Paese morale e politico, distinto da quello geografico, che può anche essere in contrasto con questo, e una nazione può in determinati momenti essere rappresentata dai suoi esuli nelle terre straniere.

Non si può negare che, sebbene vago e impreciso, un criterio per distinguere il principio di nazionalità dal nazionalismo fosse stato individuato da Acton; ed è degno di nota che nel 1862 uno scrittore politico, in ciò aiutato anche — come il saggio dimostra — dallo studio dell'influenza

esercitata dal cristianesimo sulla vita dei popoli, giungesse a tal punto su un problema che solo allora trovava i suoi primi osservatori. E non solo Acton distingueva tra nazionalità e nazionalismo, ma arrivava ad una loro rigida contrapposizione.

La moderna teoria nazionalistica — scriveva — è la più grande avversaria dei diritti di nazionalità. Commisurando teoricamente lo Stato alla nazione, esso praticamente pone in condizioni d'inferiorità tutte le altre nazionalità che possono trovarsi entro i suoi confini; non le può ammettere alla condizione di parità con la Nazione dominante che costituisce lo Stato, poiché questo allora cesserebbe di essere nazionale e si metterebbe in contraddizione col principio della sua esistenza. Perciò, secondo il grado di umanità e di civiltà di quel corpo dominante che si arroga tutti i diritti della comunità, le razze soggette vengono sterminate, o ridotte in servitù, o bandite, o poste in condizione di dipendenza.

E concludeva:

Il nazionalismo non tende né alla libertà né alla prosperità, poiché le sacrifica entrambe alla categorica necessità di fare della Nazione il modello e la misura dello Stato. Il suo corso sarà funestato dalla rovina materiale e morale, solo perché un'immaginazione prevalga sulle opere di Dio e sugli interessi dell'umanità.

C'erano accenti profetici nello scritto di Acton: abbiamo visto in seguito come sia connaturata allo Stato nazionale la tendenza, ad un certo grado del suo sviluppo, ad espandersi e, dopo aver raggiunto la sua compiutezza in base al principio di nazionalità, a farsi a sua volta soffocatore delle libertà nazionali altrui, cominciando dalle minoranze etniche incluse nei suoi confini. Abbiamo visto cioè come il principio di nazionalità abbia in Europa degenerato nel suo contrario; e la pubblicistica anglosassone contemporanea, che di questo problema ha continuato ad occuparsi con fervore, ha sostanzialmente accettato la tesi di Acton, sostenendo che lo sviluppo nazionalistico non è disgiungibile dal principio di nazionalità, dal principio degli Stati nazionali.

Questa possibilità per lo Stato nazionale di degenerare in Stato nazionalistico era però concepita da Acton in schemi rigidi, in schemi conservatori. Infatti in lui l'esaltazione dello Stato plurinazionale coincideva con quell'esaltazione dell'Austria a cui altrove abbiamo alluso accennando al suo «austriacantismo». In realtà quello austriaco non era un sistema armonico, come Acton mostrava di credere, nel quale si trovassero riunite le diverse nazionalità comprese nell'Impero asburgico; e quelle aspirazioni unitarie italiane che provenivano in gran parte dalle popolazioni soggette alla soffocante oppressione austriaca, non trovavano in Acton che indifferenza o aperta ostilità. Di questa incomprensione si è già fatto cenno; si è detto che Acton credeva di dover annoverare il movimento unitario italiano tra quelli più ispirati all'ideologia nazionalistica che al principio di nazionalità. Il liberalismo di Cavour gli appariva del tutto negativo e insufficiente e le arti di governo impiegate dallo statista piemontese

nei perseguimento degli scopi nazionali gli sembravano le arti dell'inganno e della frode.

Certo, il carattere accentrato di tutti gli Stati democratici continentali, compreso quello piemontese prima, italiano poi, contribuiva a confermare l'Acton nella accusa di assolutismo nazionalistico che egli rivolgeva al movimento italiano.

In un brano del suo profilo del conte di Cavour, pubblicato quando questi era ancor vivo, Ruggero Bonghi ha egregiamente delineato il contrasto tra la concezione inglese e quella continentale e tipicamente francese della libertà.

In Inghilterra — egli scriveva — non s'intende la libertà come in Francia, dove basta, perché si sia liberi, che il Ministero deva procedere d'accordo con le maggioranze dei deputati spediti da Parigi da una maggioranza più o meno larga di elettori; quantunque la mano dello Stato continui a comprimere e reggere del pari la vita dei comuni, delle provincie, degli individui, del commercio, dell'insegnamento. In Inghilterra, invece, la società stessa è libera e lasciata padrona di sé; l'individuo, da solo o associato con altri, v'ha pienissimo il gioco delle facoltà sue, e la società è libera non solo perché il governo ha a dare ragione di sé ai deputati, ma perché l'azione sua non si surroga a quella d'ogni altra forza sociale.

Questo contrasto fra il liberalismo inglese e quello continentale nascondeva all'Acton la visione del nesso di necessità che presso gli italiani legava libertà e nazionalità.

Ma resta il fatto che Acton ha dimostrato tanta acutezza storica e politica da individuare nel moto delle nazionalità una delle forze essenziali della storia contemporanea, e una delle più gravi minacce di sovvertimento, di lacrime e di sangue, il giorno in cui il principio di nazionalità avesse degenerato in nazionalismo.

8. IL LIBERALISMO DI LORD ACTON.

La differenza che Acton stabiliva tra liberalismo inglese e liberalismo continentale, e che non era se non un aspetto della differenza tra liberalismo e democrazia, da una parte ci spiega la sua diffidenza e ostilità verso il movimento di unificazione italiana, dall'altra ci indica l'essenza del suo liberalismo.

Da Burke e ancor più da Tocqueville, come si è accennato, egli aveva tratto, con la convinzione dell'importanza fondamentale della Rivoluzione francese per la storia moderna d'Europa, anche il senso della minaccia costituita per la libertà dal moto democratico, per quel tanto di assoluto, di uniforme che esso impone alla vita delle nazioni. Da Tocqueville, poi, Acton aveva tratto anche il concetto che la libertà deve essere riconciliata con due grandi inevitabili forze che possono presentarsi come ostili ad essa, cioè la democrazia e la religione. Il secondo problema riempì, si può dire, la sua vita; il primo gli si trasformò nell'altro: come salvare nella

nuova società, su cui tanto si fanno sentire le esigenze democratiche, un elemento di libertà. Acton rispondeva: «Tutte le libertà consistono *in radice* nella preservazione di una sfera interiore esente dal potere dello Stato». E difatti quel che dell'assolutismo Acton maggiormente temeva era la sua pretesa di schiacciare l'individualità e di distruggere la coscienza degli uomini; gli era indifferente che questa pretesa fosse avanzata dalla Chiesa o dallo Stato, dai papi o dai concili, dai re o dai parlamenti. Per lui la sola verità politica, l'unica reale garanzia di libertà era il governo costituzionale. Amava delineare l'accrescersi del potere che si autolimita e della legge e della libertà che trionfano su monarchie, aristocrazie e maggioranze, sorgendo anche dai crudeli e tristi conflitti religiosi.

Così il suo liberalismo aveva un fondamento storico, ed egli credeva, come è stato detto, nel progresso continuo e nel continuo accrescimento e approfondimento della libertà. Perciò gli era odiosa la rivoluzione, in quanto soluzione di continuità storica, e con quel termine indicava tutto ciò che tende a sovvertire bruscamente il lento progredire e riformarsi delle istituzioni sociali e politiche.

Di qui derivava anche il carattere conservatore del suo liberalismo, tutt'altro che disposto o adatto a sentire il valore di liberazione insito in certi moti incomposti di masse umane. «La libertà — egli diceva — non è un mezzo per il perseguimento di un più alto fine, ma è essa stessa il più alto fine politico».

Così si spiega anche come Acton riponesse ogni sua aspirazione e ogni suo sforzo nel tentativo di conciliare o di fondere liberalismo e cattolicesimo: i movimenti di cattolicesimo liberale hanno sempre un carattere e un significato conservatore.

L'ideologia cattolica liberale, che si batté valorosamente nel corso del secolo scorso, ha un aspetto teologico-religioso, un aspetto scientifico e un aspetto etico-politico. Dal punto di vista teologico e religioso, il maggior rappresentante europeo del cattolicesimo liberale era in quegli anni il Doellinger, mentre Acton non approfondì mai, nonostante la sua grande cultura generale nel campo della storia della teologia e della dommatica, il problema dei rapporti tra religione e fede, sulla cui soluzione latitudinaria si basa il cattolicesimo liberale per questo aspetto.

Ma dove Acton impegnava tutto se stesso era nel tentativo di conciliare la religione cattolica con la libertà nel campo scientifico e culturale in genere e in quello politico. Pur non pervenendo a teorizzare la piena autonomia della scienza e della politica, Acton si sforzava di stabilire almeno una loro autonomia relativa, al fine di garantirne i diritti. Quando nel 1862 il cardinale Wiseman censurò i principi e il tono del «*Rambler*» e della «*Home and Foreign Review*», Acton gli rispose su quest'ultimo periodico con un articolo, in cui tra l'altro si legge:

Le funzioni etica e intellettuale della Chiesa, in quanto distinte dalla sua funzione spirituale, non sono esclusivamente e peculiarmente sue. Esse erano assolute, sebbene

imperfettamente, prima che la Chiesa fosse fondata; e sono ancora assolute, indipendentemente da essa, da altre due autorità — la scienza e la società. La Chiesa non può da sola adempiere tutte queste funzioni, né, di conseguenza, può assumerne la direzione. L'ordine politico e quello intellettuale rimangono perfettamente distinti dall'ordine spirituale. Essi seguono i loro propri fini, obbediscono alle loro leggi, e così facendo appoggiano la causa della religione scoprendo il vero e sostenendo il diritto. Essi rendono questo servizio adempiendo i loro propri fini indipendentemente e liberamente, non sottomettendosi agli interessi spirituali. Qualunque cosa distolga il governo e la scienza dalle loro sfere, o induca la religione ad usurparne i domini, confonde autorità distinte, e mette in pericolo non soltanto il diritto politico e le verità scientifiche, ma anche la causa della fede e della morale. Un governo che, nell'interesse della religione, riconosce il diritto politico, e una scienza che, per proteggere la fede, vacilla e dissimula nella ricerca del vero, sono strumenti almeno altrettanto adatti a servire la causa della falsità che a combatterla, e non possono mai essere usati a rafforzare il vero senza quel tradimento verso i principi che è un sacrificio troppo costoso rispetto a qualsiasi interesse. E ancora: i principi della religione, del governo e della scienza sono tra di loro in armonia, sempre e in modo assoluto; ma i loro interessi non lo sono. E sebbene tutti i loro interessi debbano cedere davanti a quelli della religione, nessun principio può soggiacere ad un interesse. Una legge politica o una verità scientifica possono essere pericolose per la morale o per la fede degli individui, ma non possono per questo essere combattute dalla Chiesa. Può talvolta essere dovere dello Stato proteggere la libertà di coscienza, anche se questa libertà può tentare o indurre nell'apostasia. Una scoperta scientifica può scuotere la fede di migliaia di persone, eppure la religione non può rifiutarla o farle resistenza.

Questa risposta fu censurata dal vescovo Ullathorne che la definì contraria agli interessi del cattolicesimo. E certo è molto dubbio che quella professione di fede potesse essere considerata ortodossa dal punto di vista cattolico; come è notevole che per garantire una sfera autonoma alla scienza e alla politica Acton dovesse ricorrere a quella distinzione tra principi e interessi che risulta abbastanza oscura ed appare come un artificio.

L'argomento fu da Acton ripreso nel saggio intitolato *Conflitti con Roma*, mediante il quale, dopo aver esposto i recenti casi di apostasia di Lamennais e di Frohschammer, illustrò i motivi per i quali credeva opportuno di porre termine alla « Home and Foreign Review ». « Gli interessi della Chiesa — scrisse Acton in quel saggio — possono essere lesi da un giusto provvedimento politico, come dall'ammissione di un fatto o dalla risoluzione fornita da un documento: ma nell'un caso come nell'altro la Chiesa non può salvare i suoi interessi col negare la verità ».

Ma il tentativo di Acton fallì. Non poteva non fallire, e Acton era il primo ad esserne convinto: « Ho sempre avvertito — scriveva nel 1864 al Simpson — che per le nostre dottrine non c'è trionfo in vista, e che le autorità non potranno mai adottarle e sinceramente ammettere che noi non siamo dei furfanti ».

Se dunque le supreme autorità dello Stato non accettavano e non avrebbero mai accettato le dottrine di un cattolicesimo liberale, ad Acton non restava che tentare una distinzione tra le autorità e il corpo eterno della Chiesa. E ciò che fece non appena il 4 marzo 1864 venne pubblicato

il breve indirizzato da Pio IX all'arcivescovo di Monaco, nel quale i redattori della « Home and Foreign Review » videro una piena condanna del loro liberalismo. Acton scrisse allora che non si devono attribuire all'intera Chiesa quelle possibilità di errore dalla quale non vanno esenti i suoi capi; e che l'autorità non rappresenta l'intera Chiesa. E quando pochi mesi dopo vennero il Sillabo e l'enciclica *Quanta cura*, Acton affermò di appartenere piuttosto all'anima che al corpo della Chiesa: una distinzione ancora più sottile, perché è destino delle tendenze liberali nella Chiesa di dover ricorrere a simili distinzioni per salvare la loro comunione con essa e velare l'intimo disagio in cui sempre si trovano.

Così Acton si illudeva di conciliare il dovere di obbedienza verso la Santa Sede con il dovere di rispettare le proprie convinzioni e i propri principî; e ponendo termine alla pubblicazione della rivista da lui diretta per non mettersi in aperto dissidio con le autorità romane, rimandava ai tempi avvenire il trionfo di quelle idee di libertà che egli vedeva per allora conculcate nella Chiesa.

In realtà, come sappiamo, il processo evolutivo della Chiesa doveva svolgersi in senso esattamente opposto a quello che Acton si augurava e nel quale confidava. E la distinzione tra Chiesa e papa doveva sempre più perdere di senso, di fronte al sempre maggiore accentramento assolutistico che avrebbe trionfato pochi anni dopo a Roma col Concilio Vaticano. Quando tutti i poteri si ritrovarono riuniti nella persona del papa, e questi fu proclamato infallibile, e le teorie liberali furono ancor più solennemente sconfessate e condannate, allora il cattolicesimo liberale si rivelò, definitivamente, un vano e fallito tentativo di conciliazione. E lo stesso Doellinger che nel libro su *La Chiesa e le chiese* aveva ridotto la decadenza del protestantesimo all'unico motivo del rigetto dell'autorità papale, basando su ciò la sua esaltazione del cattolicesimo, doveva ricredersi nel constatare a quali sviluppi soggiaceva l'autorità pontificia.

Il tentativo di conciliazione, se riuscito, avrebbe posto a disposizione della civiltà liberale moderata una grande forza di conservazione come quella della religione organizzata nella Chiesa cattolica; ma esso si rivelò sempre più un ibrido accostamento.

Cattolicesimo e liberalismo non possono infatti trovare un punto di vera intesa: essi partono da due intuizioni fondamentalmente diverse della vita. Il cattolicesimo — almeno nello sviluppo assunto attraverso la Chiesa romana e non nel suo nucleo originario di cristianesimo evangelico — è per sua natura trascendente, eteronomo; giustificata, dal suo punto di vista, è la pretesa che la religione di Roma sia la sola vera e giusta, e che non si possa quindi ammettere parità di diritto tra il vero eterno e l'eterno falso, tra la religione cattolica e le altre religioni; giustificata la pretesa che la Chiesa romana debba essere l'interprete infallibile del verbo divino. Il liberalismo, per contro, è immanentistico e storicistico; la sua intuizione fondamentale è che non esiste una verità assoluta, iperurania, im-

mutabile *per saecula saeculorum*: la verità, al contrario, è una formazione storica, che si sviluppa con il corso dei secoli. Cattolicesimo e liberalismo parlano quindi due linguaggi diversi perché partono da due intuizioni fondamentali opposte. Ai cattolici liberali che nel secolo scorso esortavano alla conciliazione tra cattolicesimo e libertà, i cattolici *tout court* avevano dal loro punto di vista ragione di rispondere con le parole con le quali il Guéranger rispondeva al principe di Broglie: « Forse che la Chiesa sarebbe esclusa dalla libertà, per il fatto che l'errore non ha in essa diritto? ».

Questa corrente di assolutismo cattolico trovava la sua definitiva esaltazione in seno alla Chiesa proprio negli anni nei quali Acton confidava nel trionfo del liberalismo cattolico. E quando il 4 novembre 1946 Pio XII ha detto: « La Chiesa Cattolica è una società perfetta, la quale ha per fondamento la verità della fede infallibile rivelata da Dio; ciò che a questa verità si oppone è necessariamente un errore, e all'errore non si possono obbiettivamente riconoscere gli stessi diritti che alla verità », il papa non ha fatto che confermare un punto di vista dal quale la Chiesa cattolica non può ormai più deflettere e che spiega il Sillabo, il dogma dell'infallibilità e tutto il suo sviluppo contemporaneo.

Come poteva questo assolutismo dogmatico, questa intolleranza, conciliarsi con il liberalismo, che è innanzi tutto storicismo e tolleranza? Come poteva conciliarsi con la tolleranza religiosa che era una delle principali caratteristiche della *forma mentis* di Acton?

Così neppure in Acton liberalismo e cattolicesimo potevano trovare un punto di fusione. Acton era liberale per la sua fede nel progresso che si effettua non fuori ma dentro e attraverso la storia; per il suo costituzionalismo; per il suo rispetto verso una scienza e una politica aventi leggi e principi propri, nei quali la Chiesa non ha il diritto d'intervenire. Ma restava cattolico per quel tanto di eteronomia della ragione umana che permaneva in lui, nell'astratto e formalistico rispetto per il principio d'autorità, che in punto di morte gli faceva esclamare essergli la comunione con la Chiesa più cara della vita stessa, che gli faceva abbandonare la battaglia nobilmente ingaggiata attraverso i periodici da lui diretti di fronte ad una proibizione riconosciuta errata.

In queste ombre e in questi contrasti si travagliò la vita intellettuale e morale di Lord Acton, cioè di un nobile carattere e di un vivo ingegno che ci dà l'esempio di un cattolicesimo libero, produttivo, non gretto e scolastico, che rimane una bella pagina nella storia spirituale dell'Europa ottocentesca.

PAOLO ALATRI

NUOVI RAPPORTI
TRA IL RIFORMISMO E L'UMANESIMO IN FRANCIA
ALL'INIZIO DEL CINQUECENTO *

1. LA COSCIENZA DI UNA CRISI SOCIALE.

Ancora una volta un secolo si annunciò con prodigi. Ma erano prodigi di pessimo augurio. Sul loro significato non andava errato quel popolo che per aver saputo in poco più di cinquant'anni capovolgere il suo destino trasformando la lotta contro l'occupante straniero in una guerra di conquista in terre lontane, ben conosceva l'arte di sollevare gli occhi al cielo per leggervi le proprie speranze e le proprie disillusioni. Quando l'apparizione della fanciulla d'Orléans aveva fatto gridare al miracolo in tutti i borghi di Francia; quando la spedizione di Carlo VIII pareva rinnovare le sorti della secolare lotta contro i Turchi, i cronisti non avevano registrato sospetti e timori; ne avevano tratto semplicemente la conferma del tradizionale *gesta Dei per Francos*. Ma ora ben altri sospetti tormentavano la mente di quanti scrutavano con ansia i celesti riflessi del malessere dei popoli.

Nel 1499 in una sola notte furono visti tre soli. Altra volta il cielo parve presentare tre lune e piovere latte e sangue. Nel 1500 in Germania si registrarono mille nascite mostruose; in Grecia il cielo apparve sanguinante e ci fu chi vide una corona, degli scudi e delle spade fiammeggianti. Spettri e grida riempivano l'aria; inondazioni coprivano la terra. Tolse ogni dubbio circa il significato di quegli straordinari avvenimenti quanto accadde in Vaticano il 29 giugno di quello stesso anno. Cadeva in quel giorno la festa dei SS. Pietro e Paolo. Il Papa si trovava nel suo appartamento privato quando per un improvviso uragano sopraggiunto, un fulmine si abbatté proprio nella camera pontificia. Atterrito dallo spavento Alessandro VI tentò di sfuggire al pericolo ma nel tentativo rotolò dal trono e si ferì seriamente al capo. La notizia rapidamente si diffuse per la Cristianità; l'annotò il Burcardo nel suo diario; la riferirono gli ambasciatori veneti con sgomento. In Francia il fatto fu giudicato il più significativo di tutti i presagi. Nelle *Chroniques* di Jean d'Autun si legge ancor oggi l'interpretazione ufficiale. A conclusione di un racconto commosso e minuto il cronista commenta: « Ainsì fut percus

* Le pagine che qui si pubblicano formano il primo capitolo di un lavoro in cui mi propongo di illustrare in qual modo gli umanisti francesi del sec. XVI ripresero la concezione medievale della *reductio artium ad Sacram Scripturam* per farne l'idea fondamentale del loro vasto e complesso rinnovamento culturale. Tenuto conto della pubblicazione in rivista le note sono state ridotte al minimo indispensabile.

le souverain pasteur qui peult estre indice de la dispercion de ses brebiz ou persecution d'icelles». ¹

Che una crisi morale e sociale fosse in atto all'inizio del nuovo secolo pareva evidente a tutti non tanto per quanto avvisavano i cieli quanto per quello che accadeva sulla terra. La prova migliore di questa consapevolezza è offerta anche in questo caso da una manifestazione artistica di raro valore. Si ricordi la miniatura che un artista raffinato compose per quella *Epistre elegiaque par l'Eglise militante* scritta dallo stesso Jean d'Autun qualche anno dopo il principio del secolo. Vi è rappresentata una donna seduta in una basilica in cui un'altra donna con in capo la tiara e chiamata dissoluzione scuote le colonne e fa cadere le volte. ² La miniatura è di assoluta efficacia; nella sua schematicità essa indica una interpretazione che doveva essere per i contemporanei avveduti quanto mai familiare.

In verità questa interpretazione storica traeva forza e diffusione proprio dalla sua secolare tradizione. I mali della Chiesa erano stati denunciati e colpiti fin dai più lontani secoli delle origini; la sua dissoluzione e l'imminente rovina erano state previste durante tutta la storia delle sue alterne vicende. Per risalire soltanto ad un passato strettamente legato con quanto qui si indica, un secolo prima il *De ruina et reparatione Ecclesiae* di Nicolas de Clamanges ³ descriveva già una situazione che offre analogie impressionanti con la nostra. Per altro la fortuna che il trattato ebbe ancora nel Cinquecento e la diffusione degli scritti similari di Jean Gerson ⁴ indicano come in quei testi gli uomini del Rinascimento francese trovassero consonanza di idee e di problemi. E tralascio tutte le opere che annunciarono più o meno vagamente una riforma durante gli anni del grande Scisma. ⁵ L'originalità quindi della coscienza cinquecentesca di una crisi morale in atto non consiste nella sua denuncia ma nella diffusione che questa stessa denuncia acquistò in quel giro di anni. Voglio dire che se in altri tempi difficili per la cristianità i mali di questa erano indicati soltanto da alcuni uomini particolar-

¹ J. D'AUTUN, *Chroniques de Louis XII*, edizione R. de Maulde La Clavière, cap. XLIII; t. I, p. 296. Quale fiducia gli uomini degli ultimi anni del sec. XV avessero nei segni celesti è provato dalla gran voga dell'astrologia. Cfr. alcune pagine di R. Gaguin (*Epistolae et orationes*, ediz. Thuasne, II, pp. 28-31), l'opera di Martin Le Franc, *L'Estrif de Fortune* e quella di Tommaso Murner, *Invectiva contra astrologos*.

² Cfr. R. DE MAULDE LA CLAVIÈRE, *Notice sur Jean d'Autun* in *op. cit.* vol. IV; pp. XXXII.

³ NICOLAS DE CLAMANGES, *De ruina et reparatione Ecclesiae* in A. COVILLE, *Le traité de la ruine de l'Eglise de Nicolas de Clamanges et la traduction française de 1564*, Parigi, Droz, 1936, pp. III-156. Una descrizione precisa della vita pubblica parigina e della dissoluzione dei costumi è tratteggiata dallo stesso autore con maggior crudezza nel trattato *De novis celebritatibus non instituendis*, in *Opera omnia*, ediz. Lydius, Lione, 1613, p. 145 sgg.

⁴ L'identità della concezione riformista del Clamanges e del Gerson giustifica l'errore commesso nella prima edizione a stampa del trattato *De ruina et reparatione Ecclesiae* compiuta nel 1483 quando esso venne pubblicato fra le opere del cancelliere parigino ed a questo attribuito. Quale reputazione godesse il Gerson all'inizio del sec. XVI lo dimostra il trattato del Wimpheling, *De vita et miraculis J. Gerson*, 1506.

⁵ Cfr. VON DERHARDT, *Magnum Constantinense Concilium*, I, 3, Presburgo, 1705; N. VALOIS, *La France et le Grand Scisme*, Parigi, t. IV, 1902.

mente dotati di intuizione storica che fra la maggioranza dei contemporanei si ponevano in posizione di eroi o di santi, precursori e martiri di un'idea rinnovatrice; ora, al principio del Cinquecento, in una Francia in pieno rinnovamento sociale e politico, quei mali erano denunciati da tutti, da laici e da religiosi, da secolari e da regolari, senza differenza di classe e di educazione. Dopo un secolo di lotte che avevano visto il sorgere dell'unità politica francese e l'acuirsi della rivalità con la potenza romana; il progressivo affermarsi della classe borghese e l'indebolirsi dei privilegi feudali, quel piccolo gruppo di teologi che attorno al Gerson ed al Clamanges aveva precorso i tempi, diventò una legione. Così il nuovo secolo affermava un accordo generale là dove prima non vi erano state che contrastate aspirazioni.

2. LA NECESSITÀ DI UNA RIFORMA RELIGIOSA

AVVERTITA DAI RAPPRESENTANTI DELLA TRADIZIONE CATTOLICA.

Fra i primi che proclamavano la necessità di una riforma degli istituti religiosi vi erano proprio i rappresentanti più tenaci della tradizione scolastica. Di questa in quegli anni uno dei più sicuri difensori era Jean Raulin.¹ Al collegio di Navarra dove fu per parecchio tempo (1481-1491) gran maestro, egli aveva imposto quel rispetto della secolare disciplina dei costumi e dello studio che sarà il miglior avviamento alla introduzione del metodo pedagogico quale instaurerà poi Jean Standonck al collegio di Montaigu. Eppure ad un'opera tanto meritoria e per quell'epoca così necessaria quale era quella di dirigere gli studenti di uno dei più famosi collegi parigini, nel 1491² Raulin preferì la solitudine di Cluny e questo al solo scopo di potersi dedicare completamente alla riforma delle istituzioni ecclesiastiche. L'opera da lui svolta per riportare alla regola primitiva i conventi di Saint-Martin-des-Champs e di Saint-Germain-des-Prés se da un lato mette conto di essere ricordata per le reazioni curiose e non del tutto ingiustificate che suscitò fra i monaci interessati,³ per altro indica con quale appassionata convinzione ad essa si fosse dedicato uno dei più illustri uomini del mondo universitario parigino dell'epoca. Ne fanno fede i suoi stessi scritti. In primo luogo il trattato *De perfecta religionis plantatione, incremento et instauratione*⁴ in cui pro-

¹ Per un catalogo delle sue opere cfr. LAUNOY, *Regii Navarrae Gymnasii Parisiensis historia in Opera omnia*, t. IV, pp. 581-584; DUPIN, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XIV, pp. 92-97.

² Seguo questa data offerta dal ms. lat. n° 15445 della Bibl. Naz. di Parigi ed accolta da M. ZIEGELBANNER, *Historia rei litterariae O. S. Benedicti*, Amburgo, 1754, t. III, p. 213. A questa data si attiene anche A. RENAUDET, *Jean Standonck, un réformateur catholique avant la Réforme* in *Bulletin de la Soc. de l'hist. du Protestantisme français*, 1808, p. 28. La data del 1497 che viene accolta da altri storici (cfr. R. VILLOSLADA, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vittoria*, Roma, 1938, p. 61) deriva dal LAUNOY, *op. cit.*, t. IV, p. 581 ma è meno attendibile.

³ Sono narrate con arguzia da J. D'AUTUN, *Croniques de Louis XII*, *op. cit.*, II, p. 231 segg.

⁴ Si trova a stampa nella seguente raccolta di lettere del nostro autore: *Religiosissimi viri fratris Ioannis Raulin artium et theologiae professoris scientissimi episto-*

prio all'opposto di quanto affermavano in quei medesimi anni altri scrittori,¹ il nostro autore giudica il suo tempo come l'età della barbarie più tenebrosa. I secoli aurei per Raulin non sono già quelli che si venivano preparando, bensì quelli medievali quando gli ordini monastici erano in pieno vigore. « O saecula aurea super aurum et lapidem preciosum desiderabilia », egli esclama, « quando de claustris latibulo iuxta Maronis oraculum surgebat gens aurea mundo ». Ora al suo tempo egli non vede che il trionfo della carne e la morte dello spirito. Osserva i suoi simili e li giudica troppo attaccati ai beni della terra;² non evita uno sguardo acuto dentro ai monasteri ed afferma che gli sembrano ritrovi di ladri più che di santi (« praedonum latibula quam virtutum tabernacula »). La preoccupazione riformista è l'argomento principale di tutte le sue lettere. Di essa parla a cuore aperto con i suoi più usuali corrispondenti. A Jean Picart ricorda le fatiche invano spese in un convento di celestini; a Lodovico Pinelle che lo aveva sostituito nell'alta carica al collegio di Navarra manda esortazioni e consigli onde perfezionare quanto egli aveva intrapreso nella sua opera rinnovatrice di quella illustre istituzione; a Jean Standonek descrive le resistenze che presenta l'ambiente parigino per un riformatore: da vicino e da lontano esorta e sprona amici, colleghi, studenti. Ma principalmente a tutti egli si preoccupa di far conoscere la sua più profonda convinzione secondo la quale il mondo sarebbe ritornato ad un'epoca di decadenza e la Chiesa improvvisamente invecchiata. In uno dei suoi sermoni per l'Avvento questo suo pensiero trova una precisione sicura quando il nostro autore paragona la civiltà umana alla vita di ogni uomo. Fissato il punto di maggior splendore dell'umanità nel momento della venuta di Cristo, egli non vede nei secoli seguenti che una progressiva decadenza. Onde conclude: « Sed nunc timeo ne ad decrepitam aetatem nunc venerit mundus et quod ad infantiam revertatur ».³ Altra volta si esprime in modo ancor più crudo ed osserva che il mondo è decrepito e reca in sé tutte le prove della sua fine proprio perché gli uomini non sanno più guardare che alla terra. « Nam », egli afferma « mundus videtur iam decrepitus et duci phantasiis sicut solent decrepiti duci ».⁴

Le fatiche dell'apostolato rendevano pessimista Jean Raulin. Tuttavia è certo che tanto pessimismo non arrestò l'attività e le speranze di colui che

larum gravissimis sententiis utilioribus consiliis ac eruditione non minima repertissimarum, illustrium virorum titulis splendentium opus eximium, Parisiis, Jean Petit, 1520; fol. 154 sgg.

¹ Cfr. F. SIMONE, *La coscienza della Rinascita negli umanisti francesi*, in « Rivista di letterature moderne », I, 3, pp. 249-276; II, 1, pp. 11-34; II, 3, 218-236.

² J. RAULIN, *Opera omnia, op. cit.*, t. I, *Sermones adventuales*, p. 189: « Sicut modo praelati et ecclesiastici magis sollicitantur de cumulando pecunias et beneficium super beneficium et implicari negotiis belli saecularibus quam animarum salutem et scripturae sacrae quam tenentur scire ».

³ J. RAULIN, *Sermones adventuales, op. cit.*, t. I, p. 16.

⁴ J. RAULIN, *Sermones adventuales, op. cit.*, t. I, p. 56. Poco oltre, citate altre ragioni che inducono a pensare ad una prossima fine del mondo, aggiunge: « Sic iam mundus in signum proximitatis finis eius quasi omnes habet inclinos ad terram id est ad cupiditatem et terrenas affectiones ».

pur conscio dei mali che devastavano la Chiesa, non disperava di potere un giorno vedere sorgere per ogni dove nuovi soldati di Cristo capaci di ricostruire dalle fondamenta un edificio indebolito ma non distrutto. Infatti è necessario sottolineare come l'esperienza quotidiana del religioso a contatto con ambienti in cui l'idea cristiana si era fortemente indebolita, se da un lato determinava una particolare valutazione dei suoi tempi, dall'altro guidava un'attività fervida per iniziative e ricca di propositi. Anche Jean Raulin alzava gli occhi al cielo come i suoi contemporanei e vi leggeva tristi presagi, ma le ombre che minacciose parevano circondare l'alba di quel nuovo secolo non gli impedivano di sperare in una più chiara luce.

Michel Ménot che in quel periodo godette fama di ottimo predicatore, se disponeva di una debole preparazione culturale, non per questo era meno deciso nell'indicare i mali della Chiesa e nel suggerire radicali mutamenti. Anch'egli paragonava i suoi tempi con i secoli passati e nel confronto non trovava motivi di soddisfazione per i suoi contemporanei. Alzava gli occhi al cielo, vedeva il sole diminuire la sua potenza e temeva prossima la fine del mondo (« timeo mundum capere finem in brevi »).¹ Ma una simile convinzione veniva a lui soprattutto dalla osservazione delle umane vicende del suo tempo. Questi erano i veri presagi da cui traeva il suo profondo convincimento. Egli osservava che mai il mondo era stato così sregolato; mai minor devozione si era trovata nella Chiesa; mai in questa tanta ricchezza, onde concludeva in quel suo latino popolare tanto caratteristico: « Filioli, sumus in quibus fines saeculorum devenerunt. Iam hora novissima est ». Così profetizzava Ménot in un sermone domenicale a Tours.² Ma pochi giorni dopo egli non era meno esplicito quando affermava: « Ecce volo dicere non fuisse tantam occasionem diluvii sicut nunc est ».³ Egli enumerava i mali che minavano l'edificio cattolico; non taceva alcun vizio e più ancora non risparmiava alcun ecclesiastico. A Parigi in un quaresimale rimasto famoso nelle cronache giungeva a colpire con le sue invettive i più alti gradi della gerarchia cattolica. Accennava alla corsa vergognosa verso le cariche più onorifiche ed osservava: « Electiones prius valebant parum: nunc videmus mille in templo Domini columnas magnas cecidisse, id est magnos, probos, doctos et sanctos viros abiisse et pueros loco eorum surrexisse et videtur quod totum pondus edificii sustineant.... Videmus non spiritum sed ad oculum asinos coronari et sedere loco apostolorum et sanctorum preteritorum ». Sicché di fronte ad una popolazione che conosceva tutti i particolari di quelle bassezze e ricordava i nomi dei santi morti e degli usurpatori vivi il predicatore concludeva: « Haec est templi Iesu ruina et tamen nullus flet ».⁴

Quello che maggiormente stupisce il lontano lettore di questi sermoni è

¹ M. MÉNOT, *Sermones choisis (1508-1518)*, nouvelle édition précédée d'une introduction de J. Nève, Parigi, Champion, 1924, p. 16.

² Lo si legge nell'edizione originale, *Sermones ad populum Turonis declamati*, Parisiis, 1525, fol. 75.

³ M. MÉNOT, *op. cit.*: *Sabbato post primam dominicam Quadragesimae*, p. 65.

⁴ M. MÉNOT, *op. cit.*: *Feria quarta secundae dominicae Quadragesimae*, p. 245.

la violenza con la quale in essi vengono colpiti gli ecclesiastici. Ménot non esita in un punto del suo quaresimale parigino a denunciare proprio il clero come il solo responsabile della rovina della Chiesa.¹ Altrove il predicatore afferma pure che se il popolo pecca, la colpa è tutta dei prelati che danno un pessimo esempio.² Sovente egli enumera tutti i difetti del clero di Francia e non si arresta di fronte ai peggiori vizi se non per indicare gli estremi rimedi. Ma non diversamente qualche decennio prima aveva parlato Olivier Maillard, altro ben noto predicatore di quel tempo.³ Se la sua violenza è minore al paragone del Ménot, la sua dottrina per altro è più sicura e tale da giustificare un pur lontano avvicinamento a Jean Gerson.⁴ Tuttavia quando si pensa alla linea diretta che lega attraverso tutto il Quattrocento questi rappresentanti dell'eloquenza sacra francese, più che i punti di contatto non si possono non notare le differenze. Direi che queste hanno una importanza storica di molto superiore a quelli. Poiché se in tutti si trova una preoccupazione riformista dichiarata che guida e domina il loro pensiero, nei più recenti ad essa si aggiungono uno sdegno più violento, un realismo più crudo, un'audacia altezzosa che rivelano la maggior profondità del male e la sua più generale diffusione. Si aggiunga la certezza di essere tollerati ed ascoltati a proposito di verità che ormai non erano più un mistero per nessuno.

Fra il gruppo degli zelatori appassionati di una riforma della civiltà cristiana, merita un'attenzione particolare Michel Bureau per il suo *Tractatus novus super reformatione status monastici*.⁵ L'importanza di questo autore, meno noto dei precedenti, deriva dal fatto che il suo scritto entra nel vivo della questione della riforma senza limitarsi né ad indicare soltanto i mali né a suggerire vaghi rimedi. Dalle sue pagine appare evidente quanto il problema fosse discusso negli ambienti ecclesiastici e fino a qual punto esso rappresentasse una assillante preoccupazione. Bureau sente tutta la difficoltà di trovare una completa e definitiva soluzione. Egli mette in risalto la complessità degli elementi di giudizio, la delicatezza delle questioni da trattare. Osserva che non soltanto il clero regolare deve essere riformato ma anche quello secolare; suggerisce che l'elezione degli abati e dei vescovi è uno dei punti più difficili da risolvere; distingue fra una riforma di tutto il clero ed

¹ M. MÉNOT, *op. cit.*, p. 375: « Certe videtur quod prelati sint per modum flagelli missi a Domino vel potius dati a diabolo ad destruendam et populandam Ecclesiam. Et quando bene revolvō statum Ecclesiae et regimen modernum, non possum videre de quo serviunt nobis tali prelati ».

² M. MÉNOT, *op. cit.*, p. 409: « Mille prelati sunt causa quod pauper et simplex populus peccat et quaerit infernum; que le povre simple peuple peche et se damnes ad omnes diabolos: quia quando magister est tympanista, servi sunt choreatores ».

³ Cfr. A. SAMOUILLAN, *Olivier Maillard, sa prédication et son temps*, Parigi, 1891.

⁴ Cfr. l'introduzione di A. DE LA BORDERIE per OLIVIER MAILLARD, *Oeuvres françaises, sermons et poésies*, Nantes, 1877. Il più originale dei sermoni di Maillard rimane sempre quello predicato a Bourges nel 1500 e conservato nel ms. della Bibl. Naz. di Parigi, fonds franç. n. 24725.

⁵ M. BUREAU, *Tractatus novus super reformatione status monastici*, Parisiis, G. Marchant, s. d. — Leggo nella copia della Bibl. Naz. di Parigi, Rés. D. 5431: Questo trattato è anche conosciuto con il titolo: *Codex instructionis in reformationem ordinis monastici a fratre Michaelae Bureau doctore theologo editus*.

una più stretta riforma del clero gallicano; nega che questa riforma debba essere attuata da altri che non siano le stesse autorità ecclesiastiche. Per altro i poteri costituiti devono offrire gli aiuti necessari e questi devono venire in ugual misura dal papa e dal re. Infine propone di rinnovare il prestigio dei capitoli provinciali di ogni ordine. In una lettera aggiunta al trattato (*Epistola ad difformatores status monastici responsiva*) il nostro autore reagisce contro coloro che descrivono con tinte troppo pessimistiche la situazione dei conventi e della religione cattolica concludendo con questo ammonimento: « Vos igitur propter bonos religiosos etiam malos honorate ne propter malos bonos condemnatis ».

Ammonimento pieno di equilibrio che rivela la posizione storica del riformismo cattolico di quegli anni di cui ho scelto soltanto alcuni degli esempi più significativi. La caratteristica che unisce tutti questi uomini di chiesa preoccupati dell'avvenire delle loro istituzioni non è affatto la violenza della denigrazione o la crudezza nelle analisi di una realtà anche troppo vera, quanto piuttosto il desiderio di uscire da una crisi nota in tutti i suoi elementi e sofferta nel più profondo di un sincero sentimento religioso. A ben osservare se tutti profetizzavano la imminente fine del mondo e già ne indicavano i primi segni, nessuno effettivamente la desiderava mentre ognuno aspirava con tutte le proprie forze ad un avvenire migliore. Contro gli stessi presagi la vita si imponeva alla morte come la luce alle ombre.

3. POETI ED UMANISTI DIVULGATORI CONVINTI DELLA CONCEZIONE RIFORMISTA.

Dopo quanto si è detto non suscita meraviglia il trovare in quel giro di anni tutta una produzione letteraria in cui, in poesie latine e volgari, veniva ripresa e discussa la concezione riformista. Fra le più note si enumerano le opere di Jean Bouchet e di Pierre Gringore perché severamente giuste contro gli abusi del clero anche se troppo attaccate alla difesa dei diritti regi contro il papato. *La deploration de l'Eglise militante*¹ del primo è una lucida presa di posizione polemica nella tanto dibattuta questione; con essa si tenta di mettere in luce quali danni al prestigio del clero recano gli abusi senza fine, noti e commentati largamente dalla pubblica opinione. Le farse celebri del secondo ma soprattutto *Les Folles entreprises* giungono a gettare il ridicolo sul papa e sulla Chiesa malamente servita da sacerdoti dissoluti e libertini.² Come è noto, in questi testi talvolta si cercano le fonti di tante pagine di Rabelais (ma quanto egli è più cauto e meno violento!) senza pensare che,

¹ J. BOUCHET, *La deploration de l'Eglise militante*, Parigi, Guillaume Eustache, 1512. Il suo più profondo pensiero contro la teologia parigina aveva egli espresso in *Les regnars traversant les périlleuses voyes des folles fiances du monde composées par Sebastian Brand lequel composa la Nef des folz dernièrement imprimée a Paris et autres plusieurs choses composées par autres facteurs*, Parigi, Michel Le Noir, 1504 (copia della Bibl. Naz. di Parigi, Rés, YL. 61).

² Cfr. CH. OULMONT, *La poésie morale, politique et dramatique à la veille de la Renaissance: Pierre Gringore*, Parigi, Champion, 1911, p. 189 sgg.

più oltre negli anni, è facile risalire di qualche decennio ai poeti del gruppo umanistico di R. Gaguin, non meno di questi anticlericali, appunto perché cattolici convinti e sinceramente religiosi. La verità è che gli uni e gli altri non facevano che accogliere quell'unica esigenza del loro tempo a cui la loro coscienza e la loro cultura li rendevano particolarmente sensibili. Non diversamente da Bouchet, poneva in versi concetti riformisti Pierre de Bur, poeta che ai suoi tempi fu detto l'Orazio francese ed al quale Gaguin dimostrò tutta la sua amicizia dedicandogli la prima edizione del *Compendium de origine et gestis Francorum*. Nei suoi nove libri di *Carmina*¹ non è difficile trovare odi che se formalmente si preoccupano di seguire il ritmo oraziano, nel contenuto mirano a colpire i disordini contemporanei. Così l'ode XIII del secondo libro reca il titolo: « *In religiosos et religiosas impudicas* » che l'autore stesso commenta a questo modo: « *Damnat incontinentiam et lubricitatem religiosorum et vestalium ex voto ad castitatem servandam astrictorum* ». Ancora con la stessa intenzione, nella XIV ode del medesimo libro, sono presi a partito i sacerdoti. « *Carminis huius intentio* », dice Pierre de Bur, « *est reducere sacerdotes ad sanctiorem et castiorem vitam ut sint tales intus et in cute quales foris in vestitu ecclesiastico apparent* ». Né sono di differente tenore gli epigrammi che Jean Fernand compose per accompagnare il trattato riformista di Guy de Jouvenneaux.² Il secondo di essi denuncia la sua violenza già nel titolo: « *Fratris Joannis Fernandi in monachos impudentes carmen* » e nel suo complesso svela fino a qual punto la concezione riformista potesse diventare passione capace di accendere la mente e il cuore di un artista mite come era il Fernand.

In verità se questi poeti derivano tanto calore spirituale per la causa riformista dalla coscienza di una crisi sociale che, come si è visto, veniva avvertita ed anche diffusa proprio dagli uomini più rappresentativi della tradizione ecclesiastica, si deve tuttavia osservare che le idee più profonde, quelle che creano ed alimentano una concezione, derivavano da coloro che in quegli anni rappresentavano con più autorità il movimento umanistico. Perché mai proprio gli umanisti abbiano occupato il posto più avanzato dello sviluppo sociale è quanto mi proporrò di far risultare nel corso di questo lavoro; per ora basti elencare alcune testimonianze significative.

Nel 1472 Guillaume Fichet, l'introduttore dell'insegnamento della retorica nell'università parigina, abbandonò la sua attività scolastica e l'impresa tipografica a cui aveva legato per sempre il suo nome per dedicarsi soltanto alla preparazione di una nuova crociata contro i Turchi.³ Robert

¹ *Moralium magistri Petri Burri carminum libri novem cum argumentis et vocabulorum minus vulgarium compendiosa explanatione. Venundantur Parrisiis sub Pelicano in vico Sancti Jacobi, 1503.*

² Cfr. DOM LYRON, *Singularités historiques et littéraires*, Parigi, 1739, t. III, pp. 41-51.

³ G. FICHET, *Epistolae*, Parigi, V. Gering, 1471, epistola II (a Sisto IV per accompagnare la *Rhetorica*). Cfr. F. SIMONE, *Guillaume Fichet retore ed umanista*, in « *Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino* », serie II, t. 69, parte II (1937-39), p. 25 dell'estratto.

Gaguin che sostituì il maestro a capo del vivace gruppo degli umanisti parigini non tralasciò mai, pur negli anni più intensi della sua attività letteraria, di partecipare vigorosamente ad ogni atto compiuto a vantaggio delle pericolanti istituzioni ecclesiastiche. Egli percorse tutte le cariche più importanti del suo ordine fino a diventare ministro generale; si preoccupò di promulgare una riforma dello statuto regolando e semplificando l'elezione dei provinciali; finalmente fece accogliere una nuova costituzione relativa alla disciplina interna dei suoi conventi. A tutta questa attività ecclesiastica si aggiunga una non meno intensa opera per diffondere nell'ambiente universitario una disciplina di vita che si richiamasse alle più pure forme della tradizione medievale.¹ Lefèvre d'Etaples segue nella evoluzione intellettuale la stessa parabola dei suoi più illustri contemporanei. Guidato all'inizio della carriera letteraria da un ardente amore per i classici si dedica completamente all'edizione ed al commento delle opere di Aristotele. Poi avvinto dalle urgenti necessità spirituali del suo tempo passa a stampare e commentare la Bibbia e i Padri, i mistici fiamminghi ed i principali testi medievali. Con la stessa cura filologica usata per i pagani cerca nelle opere cristiane la precisione testuale perché spera che da questa venga ai suoi contemporanei la vera luce che li dovrà rinfrancare nella verità e purificare nei costumi. Erasmo che in quegli anni aveva partecipato in modo attivo al movimento umanistico parigino, non segue differente cammino. L'esperienza quotidiana della crisi morale in cui si dibattono le istituzioni ecclesiastiche lo rende desideroso di sollevare la pesante cappa di piombo che uccide una civiltà secolare. Anche lui come Fichet e Gaguin e Lefèvre compie il suo viaggio in Italia ma Roma non modifica il suo pessimismo. Finalmente il contatto con gli amici inglesi e principalmente con il Colet, serve a spingerlo decisamente a dedicarsi alla riforma della teologia da cui farà dipendere la salvezza della società del suo tempo. Orbene queste decisioni parallele e quasi contemporanee dei principali rappresentanti della cultura umanistica francese di quegli anni indicano che la coscienza di una crisi sociale in atto era in essi così acuta da spingerli a sacrificare ogni loro libera tendenza e ad usare ogni mezzo pur di correre ai più energici ripari. Consci della decadenza dell'università parigina Fichet e Gaguin chiedevano al papa ed al re soccorsi di ogni genere; sollecitavano radicali cambiamenti delle istituzioni e dell'insegnamento; promulgavano nuove regole e severe costituzioni. Fichet scrive lettere su lettere a principi e dignitari per avvisarli della triste condizione in cui vive tutta la società cristiana. La fama di questo suo ardente apostolato è conosciuta all'estero e giunge anche al Bessarione che a lui si affida per divulgare le sue *Orationes contra Turcos*. Per altro quale motivo aveva spinto questo sincero umanista ad introdurre nell'università

¹ Significativa la parte presa da R. Gaguin nella lotta tra l'università ed il potere regio a proposito delle riforme del 1498. Cfr. L. THUASNE, *op. cit.*, I, pp. 143-145. Circa la posizione umanistica di Gaguin cfr. F. SIMONE, *Robert Gaguin ed il suo cenacolo umanistico*, in « Aevum », XIII, 3 (luglio 1939), pp. 410-476.

parigina l'insegnamento della retorica da tanti anni trascurata se non la volontà di riparare ad una decadenza anche troppo avanzata? Non diversa era la coscienza storica che spingeva all'azione Gaguin. Una pagina letterariamente commossa del *Compendium* è quella in cui lo storico giunge nello sviluppo del suo racconto a narrare dell'opera rinnovatrice di Bernardo di Chiaravalle. Pensando a quel momento così luminoso della storia religiosa egli non sa evitare di volgere uno sguardo alle condizioni presenti di ordini religiosi nel sec. XII così fiorenti. E nel confronto il discredito che colpisce le istituzioni ecclesiastiche del suo tempo lo addolora maggiormente ed un'ombra avvolge quella pagina eloquente.¹ Non differenti espressioni l'umanista scriveva ricevendo in dono il trattato che il Trithème aveva composto per proporre una riforma dei conventi benedettini.² Quasi abbandonandosi ad una realtà troppe volte allontanata dai suoi occhi egli si domanda: « Quis enim verus religionis cultor non illachrimet cernere amenissimas olim per Ecclesiae predia areolas, pro fructifera oliva spinas, pro florida ficu tribulos, pro suavissima vite squalentem et austeram producere labruscam? ».³ E passa quindi ad elencare gli scandali, gli abusi, i vizi: quelli stessi che già si sono visti enumerare dai predicatori ed ironizzare dai poeti. Non suscita quindi meraviglia che lo stesso Gaguin abbia approvato la prima stesura degli *Antibarbarorum libri* che Erasmo non osò in quegli anni dare alla luce. Infatti in quell'opera l'umanista olandese non colpiva soltanto l'anti-umanesimo dell'ambiente ecclesiastico. Questo era l'obiettivo più appariscente ma non il più importante. L'ignoranza del clero che era tanto severamente colpita veniva indicata come l'effetto di un male ben più profondo. Erasmo affermava che i monaci erano privi di cultura perché preferivano alla pietà il loro ventre, perché invece di seguire Cicerone amavano Epicuro.⁴ La mancanza di cultura era giudicata frutto di una generale pigrizia coltivata con un superato metodo pedagogico di cui venivano messi in risalto i difetti e gli errori. Erasmo giudicava a questo modo parecchi anni prima del *Moriae Encomium* e dei *Colloquia* dove le medesime idee saranno espresse con più pacatezza e più fine umorismo. Ma allora la situazione generale apparirà ben diversa. Nel turbinoso evolversi di quegli anni suonerà difesa di un partito e di una tesi quello che a Parigi, nell'ultimo decennio del sec. XV, non era che la constatazione di una realtà che penosamente oscurava l'inizio di un nuovo secolo.

Più sereno ma non meno acuto il pessimismo di Lefèvre; il suo ritiro all'ombra del campanile di Saint-Germain-des-Prés ne è una prova decisiva. Ma non tale da farci dimenticare che in lui la vena mistica è una forza sicura,

¹ R. GAGUIN, *Compendium de origine et gestis Francorum*, Parigi, 1495, fol. 48. Leggo nella copia della Bibl. Mazarino di Parigi, Inc. 825.

² *Compendium breve foundationis et reformationis monasterii S. Jacobi in suburbio Herbipolensi* pubblicato da J. BUSÉE, *Johannis Trithemii Opera pia et spiritualia*, Maggonza, 1605, p. 3 segg.

³ R. GAGUIN, *Epistolae et Orationes*, op. cit. I, p. 396.

⁴ ERASMO, *Antibarbarorum libri* in *Opera Omnia*, ediz. Leida, X, fol. 1699.

capace di farlo guardare oltre la realtà che lo circonda, per vincerla. Nessuno come lui conosce i difetti di cui soffre la civiltà cristiana in quegli anni ma egli è convinto che quelli sono gli strumenti che serviranno alla Provvidenza per la sua maggior gloria.¹ Attorno a lui tanta fiducia non è condivisa. Il fedele Clichtowe, pubblicando il suo *Elucidatorium ecclesiasticum*, ricorda la profonda ignoranza che si è introdotta nella Chiesa al punto che soltanto un piccolo numero comprende le preghiere che recita. Per questo egli si proponeva di scrivere una spiegazione semplice e facile degli inni cantati nelle funzioni.² Quando Capitone dedicherà questa opera al vescovo di Basilea, completerà il quadro morale appena accennato da Clichtowe domandandosi donde venga il corteo innumerevole di vizi che ha invaso il clero. Cercando le cause egli crede di trovare la principale nella sempre maggior ignoranza dei grandi problemi religiosi. Tuttavia egli afferma di non sperare per il suo secolo una rinascita spirituale perché il lusso, la simonia ed ogni eccesso morale hanno troppo conquistato le anime.³ Dello stesso parere è Brignonnet. Scrivendo a Marguerita di Navarra l'illustre prelato enumera le tristi condizioni religiose del regno di Francia ed esorta la sua corrispondente a tener viva la fede affinché la sua anima non sia avvolta dal gelo morale che invade ogni cosa.⁴ Soltanto Lefèvre fra tutti rimane nella sua interpretazione e scrive una delle sue pagine profetiche precisamente durante quel 1512 quando più oscure si facevano le minacce ed i prodigi sembravano avverarsi. Proprio allora il nostro umanista distingue in una realtà tenebrosa tutti gli elementi della speranza, li enumera, li valuta per concludere con una luminosa certezza. « Mon fils », egli scrive a Guillaume Farel, « Dieu renouvellera le monde et tu en sera le témoin ».⁵

4. LA FORMAZIONE DI UN NUOVO IDEALE CRISTIANO: IL « MILES CHRISTI ».

Non è illegittimo domandarsi donde Lefèvre traesse tanta sicurezza ed una così viva speranza. Certo né questa né quella venivano a lui dai tentativi di riforma che in più parti della Francia erano stati variamente abbozzati in quegli anni. Non potevano rassicurare i suoi timori o mutare il giudizio che egli si faceva della situazione l'annuncio dato nel 1483 di una prossima convocazione dell'assemblea incaricata di preparare progetti per la riforma; neppure l'attività svolta dai più influenti ecclesiastici presso il re per indurlo ad adottare una politica riformista; né quella riunione tenuta a Tours nel 1493 da eminenti prelati in cui da ciascuno vennero esposte dettagliatamente le cause della crisi ed i rimedi necessari. Lefèvre sapeva che uno dei

¹ *Sancti Pauli Epistolae XIV ex vulgata editione adiecta intelligentia ex graeco cum commentariis Jacobi Fabri Stapulensis*, Parigi, H. Estienne, 1512; prefazione a G. Brignonnet.

² CLICHTOWE, *Elucidatorium ecclesiasticum*, Basilea, 1515, prefazione, A, iii.

³ A. L. HERMINJARD, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, Ginevra, 1866-1897, I, p. 22.

⁴ A. L. HERMINJARD, *op. cit.* I, p. 86.

⁵ A. L. HERMINJARD, *op. cit.* I, p. 5.

motivi più profondi del generale malessere consisteva appunto nella incapacità di trovare un accordo per rimediarevi. Se tutti pensavano che una riforma degli istituti religiosi si imponeva nella sua imperiosa necessità, ognuno per altro proponeva una soluzione che era in netta opposizione con quelle di tutti gli altri. E i proponenti non erano persone prive di autorità. Si trattava degli abati di Cîteaux e di Chezal-Benoît; di Gui Vigier, abate di Marmoutiers, dell'abate di Cluny, dei più noti visitatori cistercensi: religiosi tutti di grande esperienza che rappresentavano schiere numerose di confratelli, interessi spirituali e materiali rilevanti, tutti con una secolare tradizione da difendere ma tutti decaduti in una quotidiana rilassatezza che aveva creato usi ed abusi.

Non adunque da questi Lefèvre traeva motivi di bene sperare ma piuttosto dall'attività ben più semplice e di molto più vantaggiosa di un piccolo numero di uomini avveduti e fiduciosi. Costoro avevano saputo superare ogni contingente interesse, dimenticare ogni vantaggio momentaneo, rompere ogni legame di amicizia ed ogni timore di rappresaglia per proclamare un nuovo ideale di vita che dai più puri insegnamenti cristiani traeva la sua forza e dalle nuove storiche esigenze la sua necessità.

Si trattava di un gruppo che non formava neppure un partito ma fra essi vi era un Brignonnet, uno Standonck e Clichtowe e Raulin e Jean Mair: gagliarde tempre di animatori dalla dura volontà e con mete ben precise. Allora, agli inizi del secolo, Brignonnet dall'alto di una carica ricca di responsabilità e di prestigio, conscio dei mali che travagliavano la società cristiana, aveva imposto una nuova regola di vita con cui intendeva reagire alla crisi, rieducando i cuori e le intelligenze. Jean Standonck, il monaco fiammingo riformatore del collegio di Montaigu, si era messo sul cammino indicato da Raulin ed aveva cercato di riunire attorno a sé giovani ricchi di ingegno e poveri di risorse che, sottratti a mestieri infamanti, avrebbero dovuto diventare le colonne della Chiesa. Su di lui e sulla sua attività ben presto si dirigeranno tutti gli strali degli umanisti non insensibili ai tristi ricordi di Erasmo, severo verso quella nuova disciplina di cui aveva fatto le più tristi esperienze. A causa delle testimonianze umanistiche anche i nostri più attenti studiosi sono portati a sottolineare dell'opera di Standonck soprattutto i lati negativi. Ma se si vorrà riporre quella feconda attività nel momento storico in cui essa si sviluppò e tener conto dell'ideale cristiano che la guidava, sarà più facile comprendere quali meriti avesse un uomo che, accusato ancor oggi di non amare gli studi, aveva al suo tempo pur tuttavia suscitato la leggenda di saper salire di notte sulla torre di Sainte-Geneviève per studiare al chiaro di luna.

Effettivamente questi uomini perseguivano un nuovo ideale cristiano. Coscienti dell'importanza del periodo storico che vivevano, preoccupati delle difficoltà ognor crescenti che il cristianesimo era chiamato a superare, essi avevano perfettamente compreso che bisognava far fronte ad esigenze nuove con nuovi mezzi. Alla secolare esperienza della Chiesa essi chiede-

vano non di rigettare quanto di ardito presentava il pensiero contemporaneo o le esigenze sociali o il progresso materiale (si pensi ai riflessi morali della scoperta del nuovo mondo e allo sviluppo dell'artiglieria) ma di assimilare ogni elemento originale rigettando quanto di nocivo esso recava con sé per la vita spirituale. Pensarono così ad un singolare tipo di uomo cristiano, capace di trarre vantaggio da tutte le bellezze della nuova età e forte al punto di vincere ogni attacco che da questa poteva giungere contro la pur sempre tradizionale dottrina cattolica. Fu questo il nuovo *miles Christi* che in quel giro di anni pochi realizzarono, ma a cui aspirarono i migliori tra i predicatori, i moralisti, i teologi del tempo che a questo modo trovarono, tra tante dispute e discordie, se non una unione sul terreno pratico almeno un'intesa ideale.

Era ben questo il *miles Christi* a cui si riferiva Jean Raulin quando nei suoi sermoni, dopo aver descritto per l'ennesima volta i mali della sua età, ne progettava i rimedi. L'illustre prelato comprendeva la necessità che nuovi cristiani energicamente combattessero una lotta che, presentandosi da più parti in tutta la sua asprezza, proprio per questo si annunciava più meritoria. Si volgeva attorno e per suscitare ovunque l'ardore per un ideale nel quale riponeva tutte le sue speranze diceva: « Age igitur, o bone miles Christi; age fiducialiter et ad nostram accede militiam: experto crede mihi, nihil in ea durum est, omnia facillima et dulcissima amanti ».¹ Altra volta il suo ardore si arricchiva di particolari così: « Eya ergo miles Christi exsurge, veni.... veni accinctus gladio tuo super femur tuum potentissimum; venient et tecum insatis copioso numero fratres tui omnes tenentes gladium et ad bellum doctissimi si forte, sicut speramus, una nobiscum extrahere valeant clavem de manu Herculis ».² Quegli anni apparivano al riformatore cristiano tempo di guerra; per questo erano necessari soldati di Cristo sempre pronti ad entrare in battaglia con le armi in pugno, fedeli attorno alla bandiera del loro capo.³ Essi dovevano essere infaticabili e tali da resistere a tutte le difficoltà di fronte alle quali invece piegavano i soldati del nemico. In questo modo egli definiva il compito del nuovo cristiano nella difesa della fede contro i pericoli del suo tempo: « Quilibet est miles christianus in fide et tenetur fidem defendere quae modo valde periclitatur quondam per tyrannos nunc in falsis fratribus malam doctrinam seminantibus per incantationes, per divinationes, per libros malos impressos qui publice venduntur et nihil inde curatur, disserentes contra bonos mores et ad luxuriam incitantes ita ut nunc luxuria licita reputetur et quasi nullum aut modicum malum ».⁴ Questi uomini nuovi dovevano adunque impadronirsi della clava di Ercole; con ben temperate armi dovevano com-

¹ J. RAULIN, *Epistolae*, op. cit. p. 72, rº.

² J. RAULIN, *Epistolae*, op. cit. p. 132, vº.

³ J. RAULIN, *Opera omnia*, op. cit., t. III, p. 285: « Necesse est milites Christi tempore belli semper iuxta se arma habere et sub vexillo sui principis fiducialius agere ».

⁴ J. RAULIN, *Opera omnia*, op. cit. t. IV, p. 95.

battere quanti con profezie, con libri, con discorsi minacciavano i buoni costumi ed incitavano alla lussuria. Non diversamente in un suo discorso l'ardente Clichtowe illustrava il nuovo ideale cristiano.¹ Egli arricchiva la sua descrizione con riferimenti continui alla situazione religiosa di quegli anni; rendeva evidente la necessità di questi nuovi crociati; metteva avanti il suo esempio di instancabile editore e commentatore di testi sacri. Ma in ugual modo esprimeva quanto di indispensabile vi fosse nell'adattamento dell'ideale cristiano alle esigenze di quell'epoca Jean Mair che nei primi anni del sec. XVI rappresenta fra i teologi parigini quanto vi è ad un tempo di più aperto e di più colto. Quando il nostro autore riflette sugli sviluppi che gli studi teologici avevano avuto in quegli anni egli osserva come si fossero fatti più severi proprio perché più dura era diventata la lotta contro gli eretici. In altri secoli i teologi meno spinti dalla necessità di combattere i nemici della fede si erano dilungati in questioni non del tutto attinenti alla loro materia. Ma al suo tempo, spiega Jean Mair, questo non è più possibile perché il grande numero di eresie obbliga i teologi a risolvere i difficili problemi della scienza sacra che continuamente vengono posti in discussione. Ed è così che da un male nasceva un bene.² Ma per altro come non vedere che è precisamente a causa di questa continua necessità di lotta che la teologia usciva dal chiuso dei conventi e dei collegi parigini per diventare un'arma di battaglia; quell'arma che Jean Raulin voleva più vigorosa della clava di Ercole?

In verità era proprio la cultura la nuova arma con cui cingeva il suo robusto fianco il nuovo soldato di Cristo. Così, ancora una volta secondo un metodo ben noto, una delle più tradizionali metafore bibliche veniva ripresa e rinnovata nel suo contenuto per esprimere le nuove esigenze a cui doveva rispondere, in uno dei suoi momenti più difficili, la civiltà cristiana. Non certo a questo modo era stato interpretato per molti secoli medievali il detto biblico: « *militia est vita hominis super terra* ». L'interpretazione tradizionale era stata già data da S. Paolo quando aveva opposto colui che milita con Dio a colui che si preoccupa soltanto dei beni terreni.³ Per milizia cristiana dagli esegeti e dagli apologeti medievali si intendeva la lotta continua del cristiano per la difesa dei suoi beni spirituali e per il continuo loro arricchimento: la quotidiana preoccupazione di non cedere al male considerato come il nemico contro il quale la guerra è sempre dichiarata. Quando anche Carlo Magno parla degli « *Ecclesiae milites* »⁴ egli si riferisce ai sacerdoti quali difensori della fede, bene spirituale posseduto in comune da tutti i cristiani. Soltanto con Bernardo di Chiaravalle il concetto di *miles Christi* si arricchisce di un nuovo significato in quanto pro-

¹ J. CLICHTOWE, *Militia est vita hominis super terram* (sermone del 21 febr. 1507) in *Homiliae et sermones*, Colonia, 1550, p. 66 sgg.

² J. MAIR, *In secundum Sententiarum*: prefazione alla terza edizione; Parigi, 1528.

³ S. PAOLO, *Epist. II ad Tim.*: « ... nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus ».

⁴ CARLO MAGNO, *Enciclica de litteris colendis*, in *M. G. H., leges*, ediz. Pertz, t. I, p. 52.

prio per opera del grande mistico esso acquista un valore terreno. Il trattato *De laude novae militiae*,¹ scritto per l'ordine dei Templari fondati per combattere nelle crociate, tratteggia un soldato di Cristo che è potente anche per le armi materiali che possiede a sua difesa. In questo caso egli non deve soltanto difendersi ma anche attaccare il nemico: è combattente a cui tutti i beni spirituali sono promessi se saprà vincere il pagano che tiene in suo possesso il santo sepolcro. Questa concezione così caratteristica e tanto discussa,² si conservò vigorosa per tutti i secoli in cui le crociate furono uno degli scopi della propaganda cristiana. Poi essa mutò significato con il presentarsi nel campo religioso e sociale di altre esigenze e di altri problemi. All'epoca del grande Scisma essa passò ad indicare la lotta ingaggiata dal cristiano a difesa della purezza della sua fede contro chi tentava di indebolirla o alterarla o comunque tradirla. Con questo senso Gerson e Nicolas de Clamanges accennano al *miles Christi*³ che tuttavia da questi stessi autori e poi più ancora durante tutto il sec. XV viene arricchito con particolari di natura intellettuale. Infatti il progressivo svilupparsi delle tendenze umanistiche rese sempre più pressante la necessità per il cristiano di accompagnare la sua fede con una altrettanto sicura preparazione culturale. Onde, come si è visto, nei rappresentanti della cultura della fine del sec. XV le armi con cui lotta il soldato cristiano non sono affatto quelle materiali ma più propriamente quelle intellettuali. Assistiamo in questo modo al progressivo svilupparsi di un ideale che riflette in modo esatto la necessità a cui doveva far fronte la civiltà cristiana. Questa avvertiva che all'inizio del sec. XVI la lotta per la difesa della verità si era portata, per il rapido sviluppo degli studi, sul terreno puramente intellettuale. Qui adunque era necessario che il soldato cristiano combattesse la sua battaglia. Se altra volta esso cinse il fianco con le armi della fede o con le armi del crociato, in questo particolare momento storico era necessario che le armi fossero soprattutto forgiate con la forza del suo intelletto.⁴

5. IL SIGNIFICATO DELL'«ENCHIRIDION MILITES CHRISTIANI» DI ERASMO.

Sensibile se altro mai ad ogni significativa esigenza sociale della sua età, Erasmo comprese perfettamente l'importanza storica di questo muta-

¹ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De laude novae militiae* in P. L. t. 182, col. 921-940.

² Cfr. M. VILLEY, *La Croisade, essai sur la formation d'une théorie juridique*, Parigi, 1942, pp. 22-23.

³ NICOLAS DE CLAMANGES, *Liber de studio theologico* in D'ACHERY, *Spicilegium veterum scriptorum*, t. I, p. 473; J. GERSON, *Opera*, ediz. Du Pin, t. III, fol. 1542. Sulla linea delle preoccupazioni politiche delle crociate Philippe de Mezières pensò per tutta la vita alla fondazione di un ordine di cavalleria dal titolo: *Militia Passionis Ihesu Christi* e scrisse a questo scopo un'opera da lui più volte riveduta. Cfr. N. JORGA, *Philippe de Mezières et la croisade du XIV siècle*, Parigi, 1896, pp. 347-352.

⁴ SYMPHORIEN CHAMPIER nel suo trattato *L'ordre de chevalerie* (cfr. P. ALLUT, *Etude biographique et bibliographique sur Symphorien Champier*, Liège, 1859, pp. 267-320) riprende la concezione medievale che faceva del cavaliere un sacerdote e l'arricchisce delle nuove idee umanistiche.

mento. Preoccupandosi di offrire la soluzione di un problema che sapeva fondamentale per i suoi contemporanei, egli con l'*Enchiridion militis christiani* (1504) teorizzò questa nuova concezione fissando in un trattato le caratteristiche sicure e ben definite del nuovo ideale a cui aspiravano tutti i riformatori. Infatti se l'*Enchiridion* è apparso agli studiosi più attenti il primo documento con cui Erasmo dichiara battaglia ad una disciplina esteriore e formale opponendo a questa una religione del puro spirito e del libero Vangelo, in verità si deve precisare che queste idee si presentano nel trattato sopra tutto come aspirazioni che non acquistano mai piena espressione né tali da suscitare nel lettore pericolose diffidenze. Certo queste diffidenze non sorsero nei contemporanei se anche i più ortodossi dei giudici di allora non trovarono che un paio di affermazioni da censurare dando un giudizio non diverso da quello che sarà espresso dai teologi della contro-riforma.

Leggendo adunque l'*Enchiridion* non con le preoccupazioni di chi conosce gli sviluppi posteriori del pensiero erasmiano e più ancora i suoi possibili sviamenti, appare evidente che esso si sviluppa secondo due piani chiaramente distinti tra loro. Vi è il piano che chiamerò riformista in cui Erasmo enumera tutti i principali fattori della crisi religiosa della sua epoca. Qui egli non si allontanerebbe molto dagli scrittori che ho già indicato se alla realtà dei fatti che erano alla portata di tutti egli non aggiungesse una sua personale interpretazione che genialmente sa precisare le cause prime del male distinguendole dai motivi accidentali, dai loro effetti, dalla umana debolezza che è di tutti i tempi e di tutte le età. Naturalmente anche Erasmo ha parole dure per i vizi morali che dominano gli uomini del suo tempo; analizza la varietà degli affetti sregolati; giudica severamente quanto vi è di esteriore e di falso nelle cerimonie religiose compiute senza interiore convinzione, senza completa dedizione del cuore. Arriva per questa via ad affermazioni che potevano allora parere paradossali: è inutile cantare i salmi quando di questi non si comprende il significato; il battesimo non basta a fare di un uomo un cristiano se questo non adempie all'obbligo contratto con esso; è meglio che un uomo detesti le sue cattive abitudini piuttosto che confessarsi dieci volte da un prete senza pentimento: e via di questo passo. Ma oltre queste più evidenti debolezze egli sa vedere ed osservare nella completa dimenticanza della legge evangelica la causa prima di così tristi effetti. Onde segnala nel metodo teologico allora imperante la vera ragione di questa dimenticanza. I teologi scolastici, precisa Erasmo, hanno preferito la sapienza terrena a quella divina; hanno voluto mettere in evidenza il proprio talento piuttosto che approfondire la verità evangelica. Così essi si sono abbandonati in vane discussioni ed in inutili problemi che hanno fatto loro dimenticare lo scopo principale della vita di ogni cristiano. Preoccupati di comprendere la lettera dell'insegnamento biblico hanno trascurato lo spirito che è la via più sicura per giungere al Cristo. Per rimediare a questo doloroso stato di fatti Erasmo proclama il

ritorno puro e semplice alla *imitatio Christi* e fissa le regole che devono guidare la vita di ogni cristiano. Lasciate da parte quelle pratiche superstitiose con cui molti ecclesiastici tengono soggette le folle, egli esorta ogni cristiano a cercare di conoscere se stesso al fine di incominciare con una educazione interiore il cammino che conduce alla conoscenza della verità. Quando l'unico scopo della vita sarà diventato soltanto l'amore divino quale si esplica in una virtù da Erasmo tanto ammirata e cioè nella carità, allora veramente il mondo si rinnoverà ed una più pacifica convivenza si attuerà sulla terra. Tale, nel suo schema più semplice, il piano di riforma che Erasmo sviluppa nel trattato. Si osserverà quanto esso sia nella precisa posizione storica di tutta la corrente riformista di quegli anni che semplicemente viene approfondita con più validi argomenti ed alla quale si forniscono mete più precise e più definiti scopi.

Non meno legato ai problemi spirituali contemporanei è il secondo piano del trattato, quello che chiamerò costruttivo. Il punto di partenza anche in questo caso è dei più tradizionali. « Principio etiam atque etiam », dice Erasmo « *memineris oportet nihil aliud esse vitam mortalium nisi perpetuam quandam militiam* ».¹ Quindi, continua l'umanista, se è vero che la vita è una lotta, è altrettanto vero che questa lotta deve essere vinta. Bisogna per questo scopo fornirsi di tutti i mezzi per la vittoria. Ora il principale fra questi è una profonda conoscenza della sacra scrittura. Ma non è possibile conoscere la scrittura se non con una adeguata preparazione culturale. Ne consegue che un buon cristiano non può essere che un uomo profondamente colto. Trattando proprio all'inizio dell'opera *De armis militiae christianae* Erasmo afferma che queste sono fondamentalmente due: la preghiera e la scienza, ed aggiunge con precisione di particolari che l'una non può andar disgiunta dall'altra. « *Precatio pura* », scrive l'umanista « *in coelum subducit affectum, arcem videlicet hostibus inaccessam. Scientiam salutaribus opinionibus communit intellectum ita ut neutram alteri deesse oporteat. Alterius sic altera poscit operam res et coniurant amicae* ». Poi il nostro autore spiega l'importanza della cultura simboleggiata da Mosè mentre la preghiera ha come simbolo Aaron (« *Aaron sacris praefectus precationis gerit typum. Moyses legis cognitionem significat* »)² e dimostra come proprio a causa della mancanza della cultura tante preghiere non sono altro che semplice mormorio delle labbra. Onde ne deriva un ben preciso consiglio: « *Ergo si te totum studio scripturarum dedicabis, si in lege Domini meditaberis die ac nocte, non timebis a timore nocturno sive diurno sed ad omnem hostium insultum munitus atque exercitatus eris* ».³ In questo modo Erasmo al tradizionale motto cristiano che ordinava la preghiera ed il lavoro sostituisce la preghiera e lo studio. Sostituzione che

¹ ERASMO, *Enchiridion militis christiani*, in *Opera omnia*, ediz. Basilea, 1540, t. V, fol. 3. E da notar che qui Erasmo si richiama subito alla fonte biblica (*Giobbe*, VII, 1) che però arricchisce con le sue moderne preoccupazioni.

² ERASMO, *Enchiridion*, op. cit. fol. 6.

³ ERASMO, *Enchiridion*, op. cit. fol. 7.

da sola dice quanto fosse stato totale il mutamento delle condizioni storiche nel giro di pochi secoli e quali fossero le nuove esigenze del mondo cristiano. Nel trattato egli non tralascia occasione per insistere su questo nuovo binomio. Stabilendo alcune leggi fondamentali del vero cristianesimo egli afferma che «scientia plus adfert adiumenti ad pietatem quam forma aut vires corporis aut opes».¹ Il nostro umanista consiglia di usare tutte le vie che offre la scienza per avvicinarsi alla verità e dimostra come a questo scopo siano utili anche gli insegnamenti dei filosofi pagani. Dei quali, per altro, non tralascia di tessere un vivo elogio elencando le virtù e gli eroismi di cui nella loro vita dettero ampie prove.

In fondo quello che preoccupa Erasmo è che il nuovo soldato di Cristo abbia una coscienza profonda della sua missione. Ora l'umanista sa che questa coscienza non si acquista se non con una assoluta padronanza delle proprie capacità e con una precisa meditazione delle mete che si vogliono raggiungere. Per far questo egli si fa l'illustratore di una concezione di vita spirituale in cui l'intelletto ha una parte preponderante ed eminentemente direttiva. Anche se al sentimento religioso è lasciato ancora un grande posto, direi che Erasmo è portato ad arricchire nella nuova concezione soprattutto il lato razionale. Onde il modello del nuovo cristiano che egli costruisce è quello di un intellettuale, ricco di ragione e di erudizione, padrone dei movimenti del suo cuore, tutto proteso a quella perfezione spirituale che gli indicano la saggezza antica e quella cristiana insieme congiunte.

Fino a qual punto questo erasmiano *miles Christi* rassomigli a quello tratteggiato da Sant'Agostino nella pagine note del *De doctrina christiana* non è chi non veda. Anche nell'ammissione degli autori pagani in seno alla cultura cristiana il nostro umanista non procede più di quanto non avesse fatto il suo predecessore: direi anzi che ne segue le orme con fedeltà studiata.² Ma pur tuttavia la sua posizione è storicamente rilevante. L'aver infatti ricordato uno degli insegnamenti più preziosi della patristica circa i rapporti tra civiltà pagana e cristianesimo in un momento in cui il problema di questi rapporti si poneva nuovamente in tutta la sua complessa necessità, fu da solo un merito che i tempi dimostrarono poi ricco di conseguenze. Per altro il riconoscimento dello studio quale parte eminente nella formazione del cristiano era di per se stesso un fatto non meno importante poiché significava garantire l'efficacia e la retta intenzione di quegli sforzi di ricerca e di erudizione che la filologia umanistica veniva compiendo da un secolo. Era un mettere al servizio del cristianesimo la nuova scienza che

¹ ERASMO, *Enchiridion*, op. cit. fol. 22.

² Così Erasmo esprime il suo concetto fondamentale (*Enchiridion*, op. cit. fol. 7): «Neque equidem usquequaque improbaverim ad hanc militiam, velut tyrocinio quodam praeludere in literis poetarum et philosophorum gentiliū, modo modice ac per aetatem quis eas attingat et quasi per transcurso arripiat, non autem immoretur et velut ad scopulos Sireneos consenescat». Per Sant'Agostino si veda il prologo del *De doctrina christiana* e le pagine chiarificatrici di H. I. MARROU, *Saint-Augustin et la fin de la culture antique*, Parigi, 1938, p. 387 sgg.

diventava a questo modo un'arma di difesa del combattente cristiano e non un suo pericolo mortale.

Con l'*Enchiridion* adunque Erasmo esprimeva idee che erano nella mente di tutti gli uomini pensosi di quegli anni. E poiché unitamente al problema egli aveva avuto la capacità di offrire anche la migliore soluzione, il successo vasto e senza contrasti che il trattato riportò subito, dimostra come anche la soluzione interpretasse aspirazioni profondamente sentite. È un indiscutibile merito della cultura francese dell'inizio del sec. XVI l'aver compreso che se in altri secoli della storia cristiana il *miles Christi* si doveva armare del suo lavoro o della sua povertà o della spada del crociato, ora, in quel particolare momento storico esso era nella necessità di rivestire il severo paludamento dell'uomo colto. Sul nuovo ruolo che doveva avere la cultura si era fatta l'unanimità dei consensi.

Incombeva ora l'obbligo di realizzare e diffondere quell'ideale che così lentamente era stato costruito. Ma neppure a questo nuovo compito si sottrassero i riformatori francesi e con quale fiducia essi operarono lo dimostra ancora una volta una luminosa testimonianza di Lefèvre.

Quando nel 1521 egli pubblicò i suoi *Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia* in cui era riassunta la parte più originale del suo pensiero religioso, apparivano già i frutti copiosi di quella apostolica attività. Lefèvre aveva già dietro di sé tutta una ricca messe di edizioni e di trattati e poteva quindi volgersi indietro a guardare il cammino percorso per scrutare nuovamente, ricco di tante esperienze, l'avvenire. Orbene che cosa osservava l'illustre umanista? Mai come in quel momento la Chiesa cattolica gli appariva ricca di speranze; dall'epoca di Costantino in poi mai la sua rinascita più sicura. Lefèvre traeva simile certezza dal fatto che in nessun altro momento la conoscenza delle lingue antiche era stata tanto vasta; né si erano scoperte tante terre nuove né in più ampi spazi era stato propagato il nome di Cristo. Egli accennava ai risorti studi del latino, del greco e dell'ebraico; faceva il nome degli studiosi greci passati, dopo la caduta di Costantinopoli, in Italia e in Francia per diffondere la loro cultura; scioglieva un vero inno di ammirazione ai navigatori portoghesi che avevano esplorato l'oriente, agli spagnoli che guidati da Colombo avevano esplorato l'occidente e terminava con questo augurio: «*Utinam nomen Christi pure ac syncere annunciatum sit et posthac annuncietur ut brevi impleatur id: omnis terra adoret te Deum, syncero scilicet ac evangelico in spiritu et veritate cultu quod maxime optandum est*».¹ Era l'aspirazione del riformatore che sognava di diffondere la sua fede e la sua cultura in nuove terre, tra genti sconosciute. In questa aspirazione Lefèvre trovava le energie per il suo ottimismo. Come dubitare che esso si fondasse su buoni motivi? Ben a ragione in quegli anni alcuni uomini tra tante ombre scorgevano una luce.

FRANCO SIMONE

¹ J. LEFÈVRE D'ETAPLES, *Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia*, Parigi, 1521; prefazione. Leggo nella copia della Bibl. Naz. di Parigi, A, 3964.

IL PLATONISMO DEL PETRARCA E IL SONETTO DEL « VECCHIERELLO »

È noto il dibattito che la critica ha fatto intorno al sonetto del « vecchierello ». L'insistenza della discussione, non solo è un omaggio alla bellezza singolare di esso, ma anche è una riprova che tale interpretazione implica questa o quella varia stima che può mai farsi del *Canzoniere* tutto. Si tratta di un sonetto chiave, che ha una storia complessa, nella critica, dal Muratori al Foscolo, dal De Sanctis al Croce, dal Calcaterra al Momigliano.

Sulla cronologia del sonetto si è abbastanza d'accordo;¹ le divergenze cominciano, quando si discute del tono e dell'unità del sonetto. Il De Sanctis inasprì la quistione, quando dopo una mirabile analisi delle due quartine e della prima terzina che piacque anche al Carducci, levò i suoi dubbi sulla naturalezza e sulla convenienza dell'ultima terzina:

Nel sonetto ci dee senza dubbio entrar Laura. E come fare un sonetto senza Laura? Ma c'entra per cerimonia, e ci sta a pigione; il vecchio pellegrino ne costituisce il fondo.... Ciascuna stanza è destinata a descrivere una parte del fatto. Nel primo quartetto è il vecchio che si allontana; nel secondo è il vecchio in cammino; e nel primo terzetto lo vedete giungere, nel secondo terzetto ci è l'applicazione, posticcia e stiracchiata, che fa del paragone a Laura.

Leggiamo invece il Foscolo, il quale porta nella lettura del sonetto tutta la sua esperienza psicologica di amante, e scrive nel saggio *Sopra la poesia del Petrarca* queste testuali parole:

A dissipar la gelosia di Laura, rassomiglia l'ardore con che rintracciava la sembianza di lei nel volto di belle donne, alla divozione di un pellegrino, che si affisa nell'immagine del Salvatore.

Per il Foscolo quindi il sonetto rientrerebbe nella serie dei ripieghi a cui sono costretti gli amanti per acquetare i sospetti delle proprie donne, e fu osservato dal Cesareo che c'è tutta una tradizione di questi sonetti o poesie-ripiego che va da Dante a Cavalcanti a Cino da Pistoia, i quali si scusano di nuovi amori e di nuovi vagheggiamenti col dire che sono nati in un primo tempo dalla somiglianza di altre donne con la donna amata,

¹ Sarebbe stato composto tra il cadere del 1336 e il '37, perché in quei mesi il Petrarca fu per qualche tempo in Roma. Ne riferisco il testo, per comodità del lettore: « Movesi il vecchierel canuto e bianco. Del dolce loco ov'ha sua età fornita, E da la famigliuola sbigottita Che vede il caro padre venir manco; Indi, traendo poi l'antiquo fianco Per l'estreme giornate di sua vita, Quanto più pò col buon voler s'aita, Rotto da gli anni e dal cammino stanco; E viene a Roma, seguendo 'l desio, Per mirar la sembianza di colui Ch'ancor lassù nel ciel vedere spera. Così, lasso!, tal or vo cercand'io, Donna, quanto è possibile, in altrui La disiata vostra forma vera ».

senza dire che qualche volta le donne ripiego volevano essere un semplice schermo dal manifesto accorger delle genti.

Se questa tradizione è valida, bisogna affrettarsi però ad osservare che il divario tra alcuni ducentisti e il Petrarca è grande: i ducentisti, nonostante le loro donne spiritualeggianti, si muovono sul terreno della realtà quotidiana, sono aderenti ad una situazione di cronaca; e un'interpretazione realistica, pur nella trasfigurazione della poesia, non disdice ai loro sonetti. Ma nel Petrarca è maturata una concezione nuova della donna, una concezione platonica del mondo, e questo platonismo investe tutti i particolari fantastici o reali, tutte le sue vicende interiori. Nel caso del Petrarca si tratta sempre d'una poesia e d'una letteratura si vorrebbe dire trasumanata, sul tipo di quella che maturerà in un lontano petrarchista, quale il Leopardi, nella canzone *Alla sua donna*; sicché ogni interpretazione troppo realistica di Laura offende la sostanza più intima dell'ispirazione petrarchesca.

Si pensi al terzo sonetto del « Canzoniere », *Era 'l giorno ch'al sol si scoloraro*, dove il Petrarca osa dire che i suoi guai amorosi incominciarono nel comune dolore dei cristiani pel ricordo della morte di Cristo; eppure noi non sentiamo che questa sia una nota irriverente, non solo perché è costante abitudine dell'umanista Petrarca il ritrovare nell'antico rapporti con la sua esperienza di uomo nuovo, il bisogno creativo di canonizzare tutti i particolari della sua vita con qualcosa che si riferisca al mondo romano o al mondo del primitivo cristianesimo; ma perché in effetti la vicenda dell'innamoramento avviene nell'atmosfera d'un sopramondo platonico, in cui impallidiscono le crudezze realistiche della vita di questa terra, e l'amore per Laura è una delle eterne idee che fanno vicino il poeta al sommo bene (*Da lei ti ven l'amoroso pensiero Che, mentre il segui, al sommo ben t'invia*, son. XII). Lo stesso si dica di quell'altro sonetto, *Que' ch'infinita provvidenzia et arte*, nel quale non mancherebbe la contaminazione di immagini sacre rapportate alla situazione di Laura: Laura è nata in un picciol borgo, ma anche Cristo non è nato a Roma, ma in un piccolo paese della Giudea (*Di sé, nascendo, a Roma non fe' grazia, A Giudea sì*).¹ In questa mescolanza di sacro e di profano, al solito, nulla di irriverente, perché nulla è sacro e nulla è profano, essendo ogni vicenda di contenuto oltrepassata e trasferita in un platonico cielo. È la costante caratteristica del Petrarca umanista, il quale

¹ Riferisco i due sonetti: « Que' ch'infinita provvidenzia et arte Mostrò nel suo mirabil magistero, Che criò questo e quell'altro emispero, E mansueto più Giove che Marte, Vegnendo in terra a 'lluminar le carte Ch'avean molt'anni già celato il vero, Tolse Giovanni da la rete e Piero, E nel regno del ciel fece lor parte. Di sé, nascendo, a Roma non fe' grazia, A Giudea sì, tanto sovr'ogni stato Umiltate essaltar sempre gli piacque; Ed or di picciol borgo un sol n'ha dato, Tal che natura e 'l luogo si ringrazia Onde sì bella donna al mondo nacque ». E l'altro: « Era il giorno ch'al sol si scoloraro Per la pietà del suo fattore i rai, Quando i fui preso, e non me ne guardai, Ché i be' vostr'occhi, donna, mi legaro. Tempo non mi pareva da far riparo. Contr'a' colpi d'Amor; però m'andai Secur, senza sospetto: onde i miei guai Nel commune dolor s'incominciaro. Trovomi Amor del tutto disarmato, et aperta la via per gli occhi al core, che di lagrime son fatti uscìo e varco. Però, al mio parer, non li fu onore Ferir me de saetta in quello stato, E a voi armata non mostrar pur l'arco ».

umanizza i miti religiosi e al tempo stesso divinizza nel tempo e nello spazio, trasferendo nell'antico e in un suo ideale emisferio, le sue immaginazioni umane.

La stessa logica a me pare che il poeta abbia seguito nel sonetto del « vecchierello ». Ma tutto questo ha urtato nel gusto pietistico e realistico, in una parola contenutistico, dei critici, a cominciare dal Muratori, il quale osservava :

Certo non quadra in qualche parte la comparazione di questo vecchierello con l'azione del poeta; e può anche ragionevolmente dispiacere assomigliare se stesso, che follemente va cercando in altrui la sembianza della amata sua a chi piamente va a Roma, per mirare la sembianza del nostro Salvatore.

Ma noi, in tutti questi vari scritti che abbiamo dedicato al Petrarca, abbiamo sempre insistito su una tesi, che Laura è una specie di mito trascendentale e vorremmo dire anche trascendentistico delle vicende interiori del poeta, e se non ci fossero altri numerosi testi, su cui appoggiare questa nostra interpretazione, basterebbero il sonetto III, *Era 'l giorno ch'al sol si scoloraro*, e il son. IV, *Quel ch'infinita providenzia et arte*, e ora il XVI, *Movesi il vecchierel canuto e bianco*, per mostrare come il Petrarca fosse rapito nella sua fantasia da un impeto figurativo di immagini, in cui il suo ardore religioso e il suo ardore amoroso si confondono insieme, perché quello che più importa è il vario e novissimo stile nel quale egli piange e ragiona le sue vane speranze e il van dolore. C'è dunque un Petrarca umanista, ardente stilista, scrittore sempre nuovo di versi epigrafici, in cui egli assorbe, come rinnegandole, e la sua religiosità e la sua passione amorosa.

Il dibattito si è acuito nei nostri tempi, per uno scritto del Calcaterra, che per giustificare l'ultima terzina aveva allegorizzato tutto il sonetto, come si trattasse d'una battaglia tra amore sacro e amore profano. Ha concluso il Calcaterra che i critici non hanno inteso il significato di tale sonetto, nel quale il Petrarca

ha voluto soltanto dire che a Roma stessa, nella città santa, dove tutti i pellegrini convergono devoti per vedere la Santa Icona, egli è pensoso di Laura più che di Cristo, egli più che al Creatore è ancora rivolto alla Creatura terrena, come il pellegrino vecchio e stanco, acceso della sua fede, ricerca la sembianza di Colui, che spera di poter poi rivedere in cielo, così egli, cercando in altri volti l'immagine desiderata della sua donna, alla quale ritarda di tornare vicino. L'amore terreno gli impedisce di vedere il volto di Cristo. Ed egli « lasso », pur avendo coscienza di questa colpa, non sa come contenere e soffocare il sentimento che lo travolge. (*Giorn. stor. d. lett. ital.*, LXXXVII, pp. 347-349, e *ivi*, XCI, p. 167).

Il Croce oppone così il suo giudizio :

Veramente un gran sentore di cose sacre non emana dall'immagine e dalle parole del sonetto, nel quale il momento dominante della scena che vi si dipinge è l'ansia bramosa, è la tenace volontà del vecchierello, che si è fitto in capo quella benedetta impresa (benedetta in tutti i sensi, e anche secondo il senso che doveva dargli la sua famigliola sbiottita), e non già una più diretta commozione religiosa, come nelle schiette e virili terzine di Dante, (*Qual'è colui che forse di Croazia....*) l'aspettazione meravigliante e

trepidante del prossimo venire in presenza della Veronica nostra, del Salvatore nel suo viso umano. E, per quel che riguarda il poeta, il suo cercare Laura nei visi di altre donne è attenuato col *talora*, e l'accento è messo sull'imperfetto risultato di quella caccia alla somiglianza (*quant'è possibile*). Il pellegrino cerca e trova la sua vera Icona di Colui che sta nel cielo, ma egli cerca e non ritrova appieno la forma vera della donna lontana e desiata. (*Conversazioni critiche*, Serie terza, 1932, pp. 215-229).

Il Croce poi, riprendendo il giudizio del De Sanctis, il quale afferma che il vecchio pellegrino costituisce il fondo del sonetto e che l'applicazione che si fa del paragone è posticcia e stiracchiata, aggiunge di rincalzo:

In quella terzina considerata sotto l'aspetto poetico, si tenta un'unione, che risulta poi alquanto sforzata, tra una poesia (la poesia del vecchierello) e un momento suasorio e pratico, l'apologia del Petrarca colto in fallo e consapevole del suo fallo.

Qui addirittura il Croce ha contaminato insieme l'interpretazione del De Sanctis e quella del Foscolo; come già si è detto un'altra volta, egli nell'interpretazione del Petrarca rimane sempre impegnato nel realismo romantico dell'Ottocento. Non si può accettare l'interpretazione del Croce, ma naturalmente nemmeno l'interpretazione troppo pia e ideologica del Calcaterra. Non si reagisce al realismo ottocentesco, contrapponendovi interpretazioni di carattere allegorizzante. L'allegorismo non è stato mai l'avversario e tanto meno l'eversore del realismo: realismo ed allegorismo rappresentano le due facce d'uno stesso fenomeno: Dante allegorizzante nasce su un Dante realista per eccellenza. Noi ameremmo credere che qui trovi conferma la nostra tesi, che il *Canzoniere* del Petrarca non vada interpretato troppo realisticamente, come il diario d'una vicenda amorosa, e nemmeno troppo cattolicamente, come l'itinerario d'un'anima assetata del suo redentore. Bisogna piuttosto limitarsi a vedervi la trascrizione d'un gusto espressivo nuovo e al tempo stesso la trasumanazione d'una vicenda amorosa in una vicenda spirituale di carattere più generale, che trascende i termini della vecchia fede medievale e dell'amore quotidiano e tenta di tracciare le linee d'una nuova spiritualità umanistica. C'è la vecchia fede cattolica, ma trasferita e trasfigurata in termini platonizzanti. Questa a noi pare l'occasione buona per riaffermare che il Petrarca, tutto preso dalla sua idea platonico-religiosa del mondo, assume Laura come un semplice pretesto, come idolo di questa sua religione platonica. Egli stesso scrive nel *Secretum*: « Se avessi amato in lei soltanto la persona, avrei mutato pensiero già da tempo (*si post corpus abiissem, iam pridem mutandi propositi tempus erat*) ». E non citiamo molti altri passi noti, in cui Laura è una donna, ed è un'idea. Né qualche grossolano filosofante ci venga a dire che questa nostra sia un'affermazione di intellettualismo, poiché esso è soltanto rispetto di una realtà storica, aderenza a una situazione nuova di cultura e di gusto, come non è intellettualismo il dire che Dante Alighieri è assai ben diverso dal Petrarca e che il clima storico della fine del Duecento è assai diverso dal clima storico della fine del Trecento.

Il Foscolo, che intuì questa interpretazione platonica del Petrarca, ma

la lasciò cadere per fare omaggio alla contingenza delle sue passioni quotidiane, indicava in un retore del Settecento, Gian Vincenzo Gravina e nella sua *Ragione poetica*, un autore-guida e un canone con il quale si sarebbe dovuto interpretare il poeta trecentesco. Scrive il Gravina:

«E perchè nel platonico, ovvero pittagorico sistema, il Petrarca tutto il suo amore stabili, perciò volle anche pittagoricamente, secondo la dottrina della trasformazione dell'anima, favoleggiare sul nascimento della sua donna: la di cui anima trasse dalla medesima Dafne della quale si accese Apollo, nel cui luogo se stesso pose. Quindi egli non freddamente come il più dei moderni, ma con sensata illusione scherza non di rado sopra il nome di Laura dal lauro che Dafne in greca lingua si appella, col quale significa la persona di quella ninfa nella vita della sua donna risorta. (*Rag. poet.*, lib. II, capp. 27 e 28).

E lo stesso scrittore, in una lettera all'Albrizzi da Pavia nel 1809, consigliava alla sua cara Isabella la lettura della *Ragione poetica* del Gravina:

«Opera egregia, da cui ricaverete mille segni di sapere letterari; pensata profondamente, ragionata finamente, dedotta esattamente, dettata elegantemente. Niuno meglio del Gravina sviscerò i principi morali e politici della poesia degli antichi, né penetrò quanto lui, né sentì li misteri dell'amore del Petrarca. (*Lettere a Isabella Teotochi Albrizzi*).

Noi certo non vogliamo ritornare al Gravina, e sia pure per l'incitamento di un alto intelletto come quello del Foscolo; si tratta soltanto di far vedere come noi siamo tutte le volte captati invisibilmente dalla filosofia e dal gusto di un'età, nell'interpretazione di una poesia e della poesia, e bisogna saper librare e possibilmente equilibrare nella bilancia queste diverse tendenze manifestatesi nei secoli. Oggi è precisamente in conflitto la tendenza allegorica, maturata dal Cinque al Settecento (di cui si fa eco, forse inconsapevole, il Calcaterra), e la tendenza romantico-veristica rapidamente cresciuta nel sec. XIX e nei primi decenni del nostro secolo e che bisogna oggi poter frenare in qualche modo. Al platonismo allegorizzante di derivazione cinque-settecentesca bisognerebbe opporre un platonismo realistico, o se piace meglio, un realismo platonizzante.

Del platonismo del Petrarca avremo modo di parlare in un altro scritto, trattando *ex professo* della filosofia petrarchesca; qui, senza indugiare sui limiti e l'impulso del platonismo petrarchesco, è certo che esso vive e alita qua e là in tutto il *Canzoniere* e nei *Trionfi*, però, tornando alla quistione del sonetto del «vecchierello», bisogna cercare di non ingrossarla in termini corpulenti di contenuto. Troppo si è fatto quistione di contenuto, contenuto religioso e contenuto profano, scena familiare e soliloqui intimi, notazioni sulla vita dei pellegrini e notazioni sulla vita amorosa, e appunto per questo, poiché troppo veristicamente si considera, si sente il distacco tra le due parti. Ma i due contenuti così astratti sono eternamente altalenanti in quasi tutte le poesie del Petrarca, e noi ci siamo limitati a ricordare il son. III e il son. IV, dove il motivo religioso e il motivo amoroso si scambiano tranquillamente le parti. Ma davvero è da parlare di due motivi, del motivo religioso

e del motivo profano, o non piuttosto bisogna parlare del Petrarca e della sua ispirazione sempre platonica, che non è né religiosa né profana in senso confessionale, ma è semplicemente una nuova visione spiritualistica centripeta della vita?

Essa rappresenta per noi al vivo la perpetua crisi dell'uomo nuovo che guarda al cielo come alla patria antica, a mèta fantastica, ma sempre tenuta lontana, e si lega alla terra come alla patria più sensibilmente amata e posseduta, ma non si dà non sentirne l'angustia e il tribolo. E però l'indugiare con l'immaginazione e con le immagini su questo platonico cielo e anche sulla stessa platonizzata terra, non costituisce differenza alcuna nell'itinerario della fantasia petrarchesca. A quello stesso modo un grande artefice del '400, Leonardo da Vinci, più pacificato e più rinfrancato nella nuova fede, che non sia il Petrarca, potrà colorire e i cipressetti dei colli toscani da un lato e l'Angelo e la Vergine della Annunciazione col gusto incisivo dell'immagine, avvolgendo tutto di un'aura fiabesca e mondana al tempo stesso. Quello di Leonardo è un platonismo pittorico (tutto il Quattrocento respirò filosofia platonica, anche quelli che non lo seppero) in cui si mette sullo stesso piano i cipressetti dei colli toscani e l'Angelo e la Vergine della Annunciazione; e nessuno penserebbe mai di dire che quei cipressetti ci stanno a pigione come un semplice fregio esornativo, né vale ricordare che quella è ancora una fase giovanile dell'arte leonardesca che si richiama alla bottega del Verrocchio.

Qui dunque non si vorrebbe arzigogolare su una unità che potrebbe apparire ideologica o allegorica, ma semplicemente proporre che il problema del sonetto del « vecchierello » è il problema stesso di tutto il *Canzoniere*, e la genesi dei singoli componimenti va rituffata in un'aura, che non è più quella cattolico-medievale, e non è nemmeno l'aura delle passioni romantiche dell'Ottocento. O il *Canzoniere* lo si considera tutto frammentario (ed è evidente che ci si lascerebbe prendere dalla considerazione del contenuto), o si ritrova l'unità dei singoli componimenti, i più felicemente riusciti, in questo gusto dell'immaginare, nel senso trecentesco del termine, cioè del figurare platonicamente, e in cui l'esperienze amorose sono sollevate sul piano umanistico e offrono soltanto le occasioni buone per l'ardore musaico dell'artista e del poeta. La vicenda dialettica di tutta la poesia petrarchesca è tra poesia ed arte, tra poesia e letteratura, e tutte le volte si tratterà di venire distinguendo quello che è poesia da quello che è arte e letteratura; ma, si badi bene, codesta distinzione, perché non cada nel meccanico, deve tenere presente questa costante aura platonica di tutti i componimenti del nostro scrittore, in cui il vecchierello e il drappo della Veronica nostra, Laura e le altre donne che le possono somigliare vanno prese non nel loro contenuto grettamente realistico, ma al di là di questo contenuto, sicché noi non sentiamo affatto alcuna discrepanza tra la figurazione del vecchierello e la figurazione del Petrarca che va indagando in altre donne la desiata immagine vera della propria, né sappiamo dar ragione ai lettori ingenui,

citati dal Croce, che distinguono tra le due parti e sentono il dissidio. Questo è pretto romanticismo, pretto realismo romantico, che può sconfinare facilmente nel realismo psicologico. Gli ingenui hanno sempre torto, e questo in omaggio alla stessa estetica crociana.

Però, per correggere cotesto realismo, si è già fatto intendere, non è nemmeno buona la via intrapresa dal Calcaterra, il quale al realismo del Foscolo, del De Sanctis e del Croce, contrapporrebbe l'allegorismo convenzionale del conflitto tra amore sacro e amore profano. Nessun conflitto per il Petrarca, perché tutto egli trasferisce in un piano sidereo, diafano, idealistico, in cui le passioni di questa terra sono come smemorate, nel quale l'immagine di nostro Signore e l'immagine di Laura, il desiderio del vecchierello e il desiderio dell'amante, sono una cosa sola, hanno la stessa luce, lo stesso peso o la stessa levità. Però il sonetto è una delle cose più perfette della nostra letteratura e va corretto il giudizio limitativo ancora oggi imperante, e contro cui voleva legittimamente muovere la critica del Calcaterra.

Noi dunque mettiamo sullo stesso piano l'ispirazione delle due prime quartine e della prima terzina e l'ispirazione dell'ultima. La vocazione del Petrarca è una vocazione perpetua ad un'arte figurativa, dove egli controlla e bilancia con tutta la sua finezza tecnica di artista questa sua nuova concezione platonica del mondo. La voce del poeta può mutare apparentemente di contenuto, ma resta questa unità della sua immaginativa, che trascorre dal cielo alla terra, senza sentire di commettere peccato e senza lasciare avvertire quello iato nella sua ispirazione, quale è sospettato dai critici. Del resto, lo stesso De Sanctis, che non era un sistematico teorico della poesia e della non-poesia e che distingueva provvisoriamente senza farsi rigido e statico e dottrinario prigioniero delle sue distinzioni, dopo avere affermato che il secondo terzetto « è l'applicazione posticcia e stiracchiata... del paragone a Laura », osserva:

Come questo vecchierello è per Petrarca un modello, che egli con immaginazione concitata guarda e dipinge, così la sua emozione amorosa è poco più che un eccitamento della sua immaginativa. I suoi sentimenti, i suoi pensieri, la sua amata si trasformano in un modello ideale.

Immaginazione concitata, concitamento dell'immaginativa, modello ideale, sono espressioni affini usate dal De Sanctis per caratterizzare la prima parte del sonetto e l'ultima terzina, per la quale il pensiero del grande critico non sarebbe stato poi così decisamente negativo, come si è voluto credere ai nostri tempi, ereditando insieme l'esperienza romantico-passionale del Foscolo e l'esperienza romantico-bozzettistica degli ultimi decenni dell'Ottocento. Però è da meditarsi la paginetta con cui conclude il De Sanctis:

Dove Dante mira per lo più al grande e al grandioso, il Petrarca mira al bello e al grazioso.... Nell'uno senti in mezzo alla visione poetica il tumulto e il bollore della vita reale; nell'altro c'è una *tendenza a separarsene*....

Certamente nel De Sanctis c'è un'oscillazione di pensiero, dovuta a cotesta tendenza realistico-psicologica, che si faceva strada in lui, quale istintiva correzione del platonismo formatosi attraverso i petrarchisti del Cinquecento fino al petrarchismo dell'Alfieri e del Leopardi; ma a noi pare che le antinomie, nel giudizio della critica di questo sonetto, nascono da questa invadenza di contenutismo e di psicologismo passionale che si cominciò ad avere col Foscolo, il quale purtuttavia postulava la necessità di aderire ai canoni proposti da Gian Vincenzo Gravina, complicato dal gusto bozzettistico fondatosi in Italia dopo il 1860, e caro al De Sanctis e al Croce. In una visione più rigorosamente trascendentale del mondo poetico del Petrarca, si annullano le differenze tra le varie figurazioni, le quali, nella volubilità dell'immaginare del poeta, sono sempre costanti e fisse a questo termine, di rappresentazione o di investigazione umanistica delle irrequietezze, delle lotte, delle ambascie, dei moti di un'anima, in cui il ritratto d'un vecchierello pellegrino, rotto dagli anni e dal cammino stanco, può confortare e rincalzare allusivamente l'anima sconsolata e ardente del poeta, in cotesta continua trasformazione interiore del suo sentire. Protagonista poetico è sempre il Petrarca, col suo vaneggiare e col suo fantasticare; però la prima parte del sonetto non è un bozzetto realistico fine a se stesso, come l'avrebbe potuto scrivere un poeta dell'Ottocento, ma è tutto un commento allusivo e un rincalzo a questo suo interno immaginare. Del resto, grammaticalmente, tutta la prima parte è una similitudine, in cui è stato soltanto soppresso il termine pedantesco della comparazione. Quello che dunque appare posticcio, è invece idealmente un *prima*, e non Laura entra e ci sta a pigione nella chiusa, ma, se mai, è il vecchierello che ci sta a pigione. Ma poiché tutto questo materialistico fraseggiare è estraneo e sconveniente alla sostanza poetica del sonetto, bisogna insistere col dire che nel *Movesi il vecchierel*, il Petrarca viene descrivendo e colorendo sempre la sua vicenda interiore, e non c'è mutamento di volta, se non per chi fa la questione dell'astratto contenuto e troppo mediocrementemente distingue tra il vecchierello e l'innamorato poeta. Mentre la vicenda è una sola, e uno solo è il personaggio o il mito poetico.

Se poi qualcuno si mostrasse preoccupato, che in questo modo di vedere viene sacrificata l'« esteticità » della poesia, e che la sola maniera di salvarla è quella di stare ancorati alla distinzione (polemica) del Croce, tra poesia e non-poesia, noi diremo pacatamente che l'esteticità è un mito degli spediti e degli « averroisti » del dottrinarismo crociano, perché per noi l'esteticità di una poesia è veramente valida, quando se ne veda la sua interna vita circolare, per cui si senta vibrare il Tutto, coincidendo assolutamente l'esteticità con la storicità. Proprio il maestro napoletano ci ha educato a diffidare della poesia purà, dell'estetismo, e delle diverse quintessenze dello stile.

LUIGI RUSSO

RITRATTI CRITICI DI CONTEMPORANEI

ITALO SVEVO

Da una prospettiva che voglia tener conto dei puri valori letterari — ma quanto sono rimasti indifferenti persino al « caso » Svevo i puri grammatici, anche i più smaliziati e smaniosi di novità — Svevo potrebbe apparire poco più che un documento, sia pure prezioso, del passaggio dai moduli chiusi del romanzo ottocentesco alla forma aperta della più alta narrativa del Novecento. Ma proprio in sede di giudizio letterario gli abusati accostamenti a Proust Joyce e Gide rivelano quanto sia incerto qualunque tentativo di individuare qualche cosa di più che un clima e quasi una responsabilità comune. Di fatto le ragioni storiche dell'opera di Svevo si collocano meglio nella zona in cui le influenze letterarie s'accostano ai fatti e alle tendenze della psicologia e della sensibilità tanto da esserne riassorbite, qualora, non volendo gravare la mano, se non sul significato, almeno sull'origine dei romanzi, si cerchi di salvare la natura non miracolosa di uno scrittore di sostanza tanto nuova. Pure il nome di Pirandello, avanzato da chi non voleva uscire dagli esempi della letteratura italiana, serve dunque in maniera approssimativa a stabilire per quale tendenza comune gli schemi narrativi veristi vennero ripresi ed insieme incrinati, e con quale procedimento un'esperienza provinciale cedette il posto ad un'altra di significato europeo: e in Svevo senza dubbio con una fedeltà a se stesso e una coerenza che sa meno di avventuroso, proprio per il modo nel quale il suo intelletto visse la crisi del passaggio da una cultura di stampo positivistico a una più tormentata nozione della vita giudicata nei suoi fatti spirituali e inafferrabili.

Si comprende tuttavia quale sia stata nei primi lettori di Svevo, attratti dalla forza dello scrittore e sconcertati dalla sua apparizione nelle nostre lettere, la preoccupazione non tanto di accomodarlo in una famiglia di narratori quanto di convalidare con accostamenti e richiami la sua importanza tra i moderni. Ma era la chiarezza della sua voce che faceva tornare ogni volta provvisori i riferimenti, tanto più precari quanto più si spostavano dalla definizione del contenuto psicologico e del documento umano verso i fatti dello stile. Persino uno scrittore come Kafka poté al-

lora offrire più che un pretesto; e a Kafka forse pensò Svevo come all'incontro con una parte già esplorata di se stesso, quando negli ultimi anni concepì il proposito di preparare un saggio sulla sua opera. Un ragionamento sul pessimismo, l'assurdità delle situazioni, sopra tutto sul senso della fatalità e della colpa che porta a un'auscultazione senza fine di sé, sarebbe anche riuscito seducente, avendo magari come sottinteso l'esplorazione della particolare posizione dell'ebreo scrittore: e non si sa quali conferme e quali obiezioni vi avrebbe trovato il diverso ragionamento del De Benedetti sulla psicologia dell'ebreo di Weininger raffrontato al mondo morale di Svevo. Tuttavia il tono e il colore, così diversi nei due scrittori, non avrebbero portato a conclusioni probanti per una vera lettura: l'ambiguo sorriso di Svevo sarebbe sempre un dato troppo diverso dall'incubo lucidissimo di Kafka, e il suo continuo ritorno alle misure del reale apparirebbe sempre non solo troppo lontano ma anche troppo più facile dell'angosciato sentimento religioso del *Processo* e del *Castello*.

Condiziona innanzi tutto il tono di Svevo la presenza del tema autobiografico che, anche se trattato con la libertà inventiva dell'artista, resta, almeno come dato di partenza, in tutte le pagine significative, dal giovanile romanzo *Una Vita* fino alle novelle della maturità e al libro interrotto dalla morte. Né l'autobiografia è un espediente minore di attacco verso la narrativa; anzi il processo di adesione a una prima e profonda verità che non voleva essere tradita. Rilevare l'ingenuità letteraria della maniera con la quale lo scrittore trasferisce intenzioni e segreti della propria coscienza in personaggi che hanno il nome di Alfonso Nitti o di Emilio Brentani importa meno che osservare come di volta in volta l'autobiografia torni rinnovata ad assolvere proprio un nuovo assunto letterario; perché non solo quella che può apparire ingenuità in *Una vita* è abbondantemente riscattata dai pregi di una forte tempra di narratore ed è la medesima delle opere giovanili di scrittori più grandi, ma l'autobiografia si snoda con modulazioni assai varie, dalla concentrazione drammatica di *Senilità* all'ironia signorile della *Novella del buon vecchio e della bella fanciulla*.

È vero che nei romanzi sotto nome e sembianza diversa ritorna sempre il medesimo personaggio che troppo è legato nelle sue radici all'esperienza viva dell'autore per mutare del tutto, ed anzi si dà spesso a riconoscere per certi particolari, per alcune pieghe della coscienza in cui si nasconde un tratto tipico, una debolezza segreta, tanto che se ne potrebbe estrarre un divertente catalogo di situazioni: dall'amabile mania di riconoscersi scrittore al vizio di assolversi prima ancora dell'errore, pur sapendo con singolare lucidità tutto quello che la colpa deve portare con sé. Ma il personaggio di Svevo lungo il suo cammino sicuro, che è quello di un'inesauribile educazione sentimentale, è, più che una persona colta nei diversi momenti della sua vita, una creatura in cui si risolve, di volta in volta, una situazione che si matura e si definisce in adeguati termini letterari e poe-

tici. Il forte distacco tra il modo narrativo di *Una Vita* e quello della *Coscienza di Zeno* è così un fatto che interessa lo stile in quanto impegna le opinioni più profonde di Svevo uomo. Quando poi nella maturità lo stile era arrivato a un grado raro di trasparenza, in *Una burla riuscita* Svevo poté intessere sul filo autobiografico una penetrantissima introspezione che, lasciando salve le ragioni dell'arte, scopre tutti i sottintesi e i segreti: quasi un esame radiografico della sua ispirazione si direbbe, se si vuole naturalmente escludere dal confronto l'idea di un'esattezza contraria alle ragioni dell'arte. In Mario Samigli, il sessantenne autore di un romanzo dimenticato, e nella sua illusione di un'improvvisa rinomanza, restando fermo ad un ambiente di piccole e grigie consuetudini, Svevo raffigura quel processo illusorio per cui l'uomo arriva a costruirsi un mondo tutto chiuso e a difenderlo miracolosamente contro gli urti dall'esterno. A una lettura interlineare risulta anche come l'ironia si appunti contro se stesso e il proprio destino (« si vede da questo successo del letterato italiano che mai ne aveva avuti altri, che la nostra letteratura prospera meglio all'estero che da noi... »); ma non sono le battute isolate, se pure sfruttate in un sapiente divertimento, che possono giustificare un clima, quanto piuttosto la condizione del personaggio giudicato ma anche assolto, per quella fuga dalla realtà nel mondo delle sue fragili costruzioni. C'è il ritratto ironico di una tendenza dello scrittore Svevo nei tratti di Mario Samigli « un cattivo osservatore... un osservatore letterario, di quelli che possono essere truffati col minimo sforzo, perché sanno fare l'osservazione esatta per deformarla subito a forza di concetti », uno che racconta la realtà, ma « sa eliminarne tutto quello che alla realtà non si conformi » e costruisce una persona « ma non ci crede, e l'ama specialmente se può crederla una propria immaginazione che sappia però muoversi sulla terra reale ed essere illuminata dal sole di ogni giorno ». Eppure l'illusione nemmeno nel letterato Samigli è tale che egli non sappia rassegnarsi per il bene del fratello « ad abbassare la propria o l'altrui letteratura all'ufficio di clistero » e non riconosca in ognuna delle favolette che si diletta a scrivere, meglio che il ricordo, la correzione di una sua giornata, tenendo così aperta la via a quell'altro aspetto della vita che è la realtà delle cose, quella a cui egli si adatta intascando la differenza sul valore delle duecentomila corone, non senza però che strida in questo accordo occasionale l'assurdo dell'accomodamento tra i valori della finzione e quelli della realtà. Anzi il sorriso dello scrittore, che sembra anche indulgente, non fa che sottolineare questa contraddizione che non trova nessun termine veramente capace di sanarla. Quella del riconoscersi scrittori non è dunque solo una dolce mania dei personaggi di Svevo, ma sta a significare in che modo egli intese la sua vocazione come una verità anteriore alle ricerche dello stile, e pure nello stile sempre compresa. Il sorriso della maturità, così lieve da sembrare un sottile *persiflage*, non può ingannare: è il punto d'arrivo d'un'esperienza scontata senza

dilettantismi. Dietro c'è il fondo di amarezza che fa così ferma la pagina di un La Bruyère, non la grazia svagata di uno scettico dilettante che qualcuno ha voluto scorgere in Zeno. Piuttosto di fronte a *Una burla riuscita* e in genere all'ultimo Svevo dei racconti e dei frammenti del *Vecchione*, proprio per l'agio dello stile, quando ormai le poche imperfezioni appena scalfiscono la pagina, il lettore può avvertire il sospetto di un'arte che si è consumata tutta, di un calco che rischia di ripetersi difeso più dalle variazioni che sa trarre l'intelligenza che dalla forza di invenzioni nuove: ma diremmo che questo è il sospetto che facilmente prende dinanzi all'opera che si è realizzata secondo la sua direzione, e riguarda uno scrittore più ipotetico che vero: quello che forse leggeremmo se la morte non gli avesse troncato l'ultimo lavoro.

Il vero Svevo, l'altro che ci parla dai tre romanzi, seguì un destino cui la lucidità delle sue intuizioni, per l'urgenza con cui queste intuizioni furono avvertite, non impedì d'essere fortemente dibattuto. La pacatezza di tono che lo scrittore trovò nella *Coscienza di Zeno* e nelle novelle non ha nulla a che vedere con la compostezza accademica degli autori senza problemi e senza crisi. Se si volesse parlare di un classicismo della maturità — accettando quanto di equivoco è in questo termine applicato a un moderno, nel quale al vero classicismo manca la condizione più sostanziale di una fede, e l'equilibrio formale è opposto come un argine contro l'insorgere della passione, quando l'intelligenza ha esaurito il meglio delle sue ricerche —, a maggior ragione si dovrebbe discorrere di un romanticismo che Svevo ha dovuto prima scontare, da scrittore istintivo, con tutta la sua violenza e nemmeno in seguito avrebbe potuto risolvere interamente senza pregiudizio alla sua ispirazione. Eppure questa inclinazione al dramma romantico, cui non manca come nota caratteristica la tragica conclusione del suicidio, già in *Una Vita* ha il correttivo di un'implacabile inquisizione critica. Nell'esistenza di Alfonso Nitti quel grigiore, che è poi la compattezza della realtà ostile sofferta e combattuta ma non vinta, diversamente da quanto avviene nel più tipico racconto romantico, mentre condiziona il romanzo lo compromette proprio sul nascere: un personaggio per eccellenza antiromanzesco si direbbe Alfonso nella cui esistenza « vuota d'avventure d'importanza » si sviluppa quel bisogno d'analisi e di complicazioni per cui « ogni sera aveva di che sognare su qualche sua parola detta troppo in fretta o su qualche parola altrui di cui appena allora scopriva il significato, per pentirsi di non essersi vendicato di una puntura o di aver risposto troppo brusco ingiustificatamente ». La sua è la condizione di un personaggio disposto al monologo interiore e all'auscultazione più appassionata che ironica, che mentre lo porta per un complesso di debolezza a divenire l'eroe d'un'avventura attesa nel sogno, lo fa subito ritrarre da quell'avventura quando essa avrebbe gli autentici colori del romanzesco. Che i fatti poi gli si impongano è di un'importanza relativa per la costruzione arti-

stica: a questo punto del romanzo, con l'infoltirsi delle situazioni e con la nuova illusione del protagonista che proprio il mondo con i suoi rapporti e la sua logica gli crei uno scampo, la narrazione subisce una serie di distrazioni alla cui validità lo scrittore può avere creduto anche per la suggestione che gli veniva dalle « tranches de vie » naturaliste; ma tutt'altro si fa il clima del racconto nel quale prevale un gusto di bozzettista, attento e acuto, con un suo amore a ritrarre dal vero sapido e incisivo in molti particolari, ma incapace di arrivare al ritmo fuso della prima parte del romanzo. L'ultima parte di *Una Vita* rinnega in qualche modo le pagine che la precedono, quelle molto sottili e vere dell'analisi che Alfonso esercita su se stesso dopo che ha sedotto Annetta, nelle quali tende a realizzarsi quel senso del tempo interiore che a una giornata e anche a un minuto della nostra vita conferisce l'importanza delle conquiste incancellabili della mente. È vero che ci sono negli ultimi capitoli di *Una Vita* delle pagine che per il loro rilievo fermano l'attenzione del lettore: la morte della madre per esempio è di una bella drammaticità antiretorica, con lo sfondo del colore pesante della vecchia casa, con il sentimento di compassione di sé che Alfonso prova più intenso che il dolore e che tornerà alla memoria del lettore quando s'incontrerà in Zeno nei giorni che precedono la morte del padre. Ma appunto questa situazione, come poi quella della malattia di Alfonso nella casa del notaio, dove gli sembra che tutto intorno a lui marcisca e la febbre lo stacca ancora una volta dalla nozione della realtà vicina per portarlo in un tempo senza misura che fa strano e abnorme lo stesso alternarsi dei giorni e delle notti, riconduce alla vicenda del protagonista nella sua pura forma di « educazione sentimentale ».

In *Una Vita* infatti, in quell'azione di attrazione e di repulsa che esercitano sul protagonista gli altri personaggi per quanto gli offrono di più sano e di più stupido, resta drammaticamente aperta e meno risolta stilisticamente quella posizione di ambiguità che, non come semplice tratto psicologico, anche negli altri due romanzi tiene in parte divisa la narrazione su due distinte concezioni della realtà e del tempo. Nello Svevo proprio la difficoltà a segnare la nozione romanzesca del tempo è sempre uno dei limiti più seri alla poesia. Troppo poco ingenuo per condividere la fiducia dei suoi maestri naturalisti nel concepire la realtà esterna come un blocco che si può ridurre alle misure volute con grandi colpi di scalpello o con un paziente lavoro di ritaglio, egli non fu d'altra parte illuminato da una poetica che lo indirizzasse a scoprire il sentimento interiore della durata nella maniera tutta musicale di un Proust. Proprio per disingannare i suoi lettori sembra che egli ci abbia lasciato questo appunto, del gennaio 1906, ritrovato tra le sue carte:

Io penso che la mia vita sia stata effettivamente troppo corta. Fu molto piena di sogni che io non notai né ritenni. Non rimpiango di non aver goduto abbastanza ma sinceramente rimpiango di non aver fissato tutto questo periodo di tempo. Del resto guai

se ci fossero molti altri che sentissero come me! Povera umanità! Quante autobiografie! Mia figlia crebbe ed io non conservo della sua prima infanzia che delle pallide fotografie! Tutto a me d'intorno muore giornalmente nell'oblio perché io sto estatico a vedere frastornato da un mondo di gente che mi grida nelle orecchie. Mia moglie aveva vent'anni ed ora ne ha trentuno passati. A me pare come se essa avesse avuto sempre questa età. E se arriverò all'età cadente noi saremo stati sempre vecchi.

Appunto per questa inclinazione a stare calato tutto nel presente, accompagnata al rimpianto dei ricordi, anche quando la vocazione all'autobiografia trovò, dopo vent'anni di silenzio e la lettura di Freud non più accettata che ironizzata, il suo punto d'arrivo nell'invenzione di Zeno, la traccia del primo equivoco rimase facilmente scoperta. Chi non si lasci troppo illudere dall'intelligente trovata delle memorie scritte per consiglio del medico psicanalista, impastate di verità e di bugie (quasi un diario a consolazione di sé quale può giovare a un malato reale e immaginario come Zeno), trova in questo libro altro che la disinteressata rievocazione del tempo perduto. Si direbbe piuttosto che lo scrittore, deluso della consistenza dei suoi romanzi oggettivi, si sia adattato al metodo più ovvio di comporre il romanzo scandendo la storia su quella realtà difficilmente controvertibile che è la nostra esistenza di individui. In questo naturale taglio sulla realtà ha fissato alcuni punti di eccezionale rilievo che *grosso modo* corrispondono ai titoli delle parti in cui è diviso il racconto; agli argomenti centrali ha attribuito il significato di apologhi, se non proprio conclusi da una loro morale, tali almeno da valere come emblemi e segni caratteristici di una vita scontata tutta in una lunga serie di contraddizioni e di errori: tanto in questo scrittore tormentato e sorridente, al quale più di uno ha obiettato l'indifferenza se non addirittura l'immoralità giustificandola magari come una caratteristica razziale, il passaggio per la morale è obbligato. Ma questi cardini del romanzo non sono tuttavia tali da impacciare la libertà del narratore che svolge il suo racconto nel gioco doppio di chi ricorda e di chi giudica. Non c'è nessun piacere svagato, e tanto meno il vizio della bella letteratura in lui. Nel libro scritto a cura della sua anima, la salvezza è ottenuta nella rinuncia a quella costruzione complessa e solida che implica una conclusione. Le conclusioni, se di conclusioni si vuole proprio parlare, qui si offrono multiple e nuove ad ogni occasione e di volta in volta perciò appaiono compromesse e caduche. Nessun sentimento di certezza è raggiunto; ma la lucidità è tale che siffatta condizione, invece di implicare un dramma, conclude a una profonda amarezza, che trova, a dispetto di tutto, il suo sorriso. In fondo, la vita aggiusta ogni cosa al malato immaginario Zeno; e la lunga storia degli equivoci da cui egli esce salvo suo malgrado — pensiamo in particolare alla proposta di matrimonio nella stessa sera ad Ada e ad Alberta, conclusa dal fidanzamento con Augusta; a tutto l'amore con Carla che serve a rafforzare l'affetto per la moglie — anche se accentua talvolta un gusto caricaturale che può sembrare pericoloso, serve a convalidare l'idea che al di là dell'as-

surdo c'è pur sempre una salvezza offerta dalla vita stessa, tanto più semplice e sana di Zeno. Sì che anche nella caricatura resta racchiusa l'idea dominante di Svevo: quella della difficoltà di vivere creandosi un facile accordo con la società e rompendo il cerchio di solitudine delle nostre manie di individui malati, se le buone intenzioni restano tutte frustrate e gli errori tornano in bene.

Per questo si è pensato alla storia di Ettore Schmitz come l'intese chi lo conobbe nella sua Trieste, e il contrasto tra l'autore e i suoi personaggi è venuto ancor più a sconcertare. Quella di Ettore Schmitz non cessava di apparire la vita esemplare di un solido costruttivo borghese al quale non mancò, come spesso avviene nella giovinezza ai figli intelligenti della borghesia avviati ad altre carriere, più che una velleità di dilettante della letteratura e dell'arte, ma senza danno al suo lavoro d'impiegato prima e poi di fortunato industriale, sebbene Svevo, per parte sua, limitasse discorrendone questo contrasto, e alle sue doti di uomo d'affari attribuisse una virtù limitata: alludeva a una specie di facoltà d'acclimatazione, che non bastava a distruggere in lui il fondo più segreto d'uomo perplesso dinanzi alla vita; e il sorriso, che è quello di Zeno, dovette anche in lui più di una volta tradire una punta di stupore. Forse la sua era un'intelligenza che si divertiva a vincere l'ostacolo; ma dell'altro restava dietro quella salute di costruttore, ed erano i dubbi, una punta di scetticismo sul significato ultimo di quella costruzione. Nella sua parte più segreta restava qualche cosa che non legava ed era molto importante per la coscienza: appunto quello che Svevo lo scrittore raccontò nei suoi libri. Anche qui tentò il gioco di chi costruisce, e riuscì, se si vuole. Ma il gioco più rischioso, più scoperto lascia scorgere quello che nell'altro, nell'uomo, era meglio celato: diffidenza e amore di fronte a chi costruisce, di fronte alla vita dunque e agli uomini. Perciò nelle pieghe della coscienza e nel rapporto che l'egoismo dell'individuo crea con il mondo s'inserisce la ragione dell'ambiguità fortemente suggestiva dello scrittore, e si comprende come l'ironia in Zeno si sia fatta più sottile e più tollerante rispetto a quella crudamente rilevata dei romanzi giovanili, non perché il dramma sia rinnegato o meno sofferto, ma grazie all'intelligenza che ha capito di più e più ha saputo perdonare. Di qui l'agio signorile, la *souplesse* nuova dello stile nell'ultimo libro, che è forse anch'essa la tranquillità di un vincitore non del tutto convinto di sé, inceppato da quella stessa virtù che gli ha fatto guadagnare la scommessa. Svevo invero non gioca con l'indifferenza del dilettante o dello sperimentatore ad ogni costo; paga invece tutto di persona e accetta fino dove può l'evidenza: eppure c'è sempre una ruota che non ingrana, un appiglio che pencola nel vuoto; i conti insomma non tornano nemmeno con la letteratura, questo amore conservato in tanta fedeltà e purezza. Così in *Zeno*, quando l'intelligenza già l'ha avvertito dell'artificiosità dello schema del romanzo verista e l'ha guidato, per una spontanea scelta, verso quest'altro modulo aperto, Svevo non

s'è ancora liberato del tutto per l'opera nuova e resta implicato in un compromesso tra diario e romanzo, seducentissimo per il lettore che tenga il debito conto dell'intelligenza; ma dal compromesso vengono quelle incrinature alle quali il lettore di poesia non può d'altra parte consentire, quando il contrappunto che giocano nel racconto le osservazioni dell'uomo di spirito e del moralista suona per conto suo, e dentro al romanzo si legge altro che il romanzo.

Eppure il diario-romanzo realizza nel senso della narrativa quello che di più nuovo e di più vero ci ha dato Svevo, e alla lettura si offre aperto proprio come opera di narrativa, misurabile sui personaggi, le situazioni, il tempo. I personaggi che in *Una Vita* e ancora in parte in *Senilità* erano presentati con un amore minuzioso del vero che li rendeva in parte sproporzionati al significato delle vicende, ne *La Coscienza di Zeno* trovano la loro misura esatta, riportati assiduamente e pure senza ostentazione polemica o sentimentale a quell'indice costante di verità che è l'animo del protagonista. Persino delle figure caratterizzate da una mossa tipica e ridotte quasi alla fissità delle macchiette, si trovano infatti riscattate nel gioco di attrazioni di repulse e di manie ch'è la coscienza di Zeno: si ricordi, per esempio, quel Tullio che parla dei cinquantaquattro muscoli della gamba, o il Copler, l'amico malato che introduce Zeno da Carla, o l'agente di cambio di Guido, il Nilini. Ma innanzi a tutti stanno le donne, Augusta, Carla, Ada, che intrecciando, consapevolmente o no, le loro esistenze non collaborano solo a compiere l'educazione di Zeno: gli conservano dinanzi con irrefutabile urgenza la sua controversa idea del mondo amato e ostile. E Zeno, ormai vecchio, sul punto di ritrovare l'equilibrio dell'uomo sano ma disposto insieme a un nuovo tradimento alla moglie, tenterà infatti di raccogliere in forma compendiosa il valore di questa sua storia sentimentale: «Fu un vero raccoglimento il mio, uno di quegli'istanti rari che l'avara vita concede, di vera grande oggettività in cui si cessa finalmente di credersi e sentirsi vittima. In mezzo a quel verde rilevato tanto deliziosamente da quegli sprazzi di sole, seppi sorridere alla mia vita ed anche alla mia malattia. La donna vi ebbe un'importanza enorme. Magari a pezzi, i suoi piedini, la sua cintura, la sua bocca, riempirono i miei giorni. E rivedendo la mia vita e anche la mia malattia le amai, le intesi! Com'era stata più bella la mia vita che non quella dei cosiddetti sani, coloro che picchiavano o avrebbero voluto picchiare la loro donna ogni giorno salvo in certi momenti. Io, invece, ero stato accompagnato sempre dall'amore....». Sono parole fortemente rivelatrici, se anche condensano in una forma quasi concettuale la fluidità difficilmente ripetibile della storia di Zeno, sempre perplesso tra le due condizioni opposte di chi vuole una certezza o dal mondo o da sé, quelle in qualche modo simboleggiate dalla sua doppia vocazione di studente di chimica e di studente di leggi. E Svevo tenta ancora di estrarne una giustificazione al «sistema» del suo personaggio nelle ultime pagine del romanzo quando Zeno sfiduciato della cura

del medico psicanalista si rivolge al vecchio dottor Paoli e trova una calma insperata all'idea di essere malato di diabete: «Il Paoli analizzò la mia urina in mia presenza. Il miscuglio si colorì in nero e il Paoli si fece pensieroso. Ecco finalmente una vera analisi e non più una psicoanalisi. Mi ricordai con simpatia e commozione del mio passato lontano di chimico e di analisi vere: io, un tubetto e un reagente! L'altro, l'analizzato, dorme finché il reagente imperiosamente non lo desti. La resistenza nel tubetto non c'è o cede alla minima elevazione della temperatura e la simulazione manca del tutto». Perciò la salute come equilibrio spirituale Zeno la raggiunse senza un suo intervento attivo; anzi nella calma del suo animo il romanzo si esaurisce; nella serenità a cui è approdato si spengono le ragioni che l'hanno fatto scrittore. Così ancora una volta sussiste la coincidenza tra la biografia e l'arte se al punto d'equilibrio sorridente e deluso Svevo arrivò molti anni dopo la composizione di *Senilità* non senza che il secondo romanzo portasse già le tracce della disposizione che *La Coscienza di Zeno* doveva alleggerire e perfezionare, non tradire. I non pochi lettori che riconobbero in *Senilità* l'opera più riuscita di Svevo, cedettero senza dubbio alla suggestione della compostezza strutturale del racconto più che al calore di verità umana dei personaggi, perché *Senilità* tradisce in ogni parte la condizione di uno scrittore intelligentissimo e perciò sensibile ai fatti più sottili dell'anima, pur salvando un'istintiva forza di intuizione anteriore addirittura al fatto letterario. Forse un lungo discorso a questo proposito si potrebbe svolgere sul particolare clima della letteratura in quella provincia eccentrica che è Trieste, aperta al richiamo di opposte e lontane civiltà e per questo anche rimasta fuori da un'esatta linea di tradizione letteraria. Non si verrebbe che a confermare «la ragione di un pseudonimo che sembra voler affratellare la razza italiana e quella germanica» suggerita dallo scrittore; e senza dubbio si andrebbe più lontano di quanto non si possa con i molti raffronti tentati nella letteratura europea. Ma il tono della narrativa di Svevo non verrebbe molto meglio chiarito nella sua essenza, nella sua contraddizione difficilmente sanabile, eppure tanto efficace a un effetto di poesia. Perché in *Senilità* la consistenza delle persone e la semplificazione nel racconto, mentre vanificano senza lasciare possibilità di incertezze al giudizio la parte della tesi — quella delle ultime pagine che dà il titolo al romanzo — danno la misura del vigore naturale dello scrittore, in una forma che, indulgendo meno al divertimento dell'ironia e tenendo la situazione in una forte tensione di dramma, risolve più immediatamente in ritmo narrativo l'implacabile amore di verità. I rapporti tra *Senilità* e *Zeno* non restano meno stretti per queste ragioni. Ma mentre la critica ha insistito sull'affinità di personaggi dei due libri, più vero e utile sarebbe sottolineare certi tratti che, come materia psicologica, possono misurarsi su uno stesso metro e stilisticamente si risolvono in fatti diversi nella diversa atmosfera dei due libri. Si risalirebbe anzi per questa lettura a *Una Vita* trattata magari come zibal-

done giovanile e « portrait of the artist as a young man ». C'è, per esempio, come situazione necessaria nei tre romanzi quella del protagonista che si riconosce e si stacca da un mondo di illusioni e d'errore nella contemplazione della morte di una persona cara: Alfonso Nitti di fronte alla madre, Emilio Brentani dinanzi ad Amalia, Zeno nei giorni che precedono la morte del padre. Ma quello che in *Una Vita* e ancor meglio in *Senilità* segna un momento conclusivo, la svolta per un nuovo destino, in Zeno sta piuttosto come un ammonimento che insistentemente riaffiora nella coscienza oltre che per la sua enormità per quel tanto d'ingiusto e d'inafferrabile che contiene. Dalle pagine tragiche, quel ceffone misurato al figlio in un estremo moto di reazione che viene a punire il passato più che il presente si proietta come un'inesplicabile condanna sulla storia degli errori e delle debolezze di Zeno. Allo stesso modo la sottile analisi che fa Zeno dei suoi sentimenti e della sua colpa per assolversi prima ancora di compiere l'adulterio riconduce alla debolezza di Emilio di fronte ad Angiolina, specialmente quando ritorna da lei per averla finalmente conoscendo già in anticipo l'amarezza che gli lascerà il possesso. E dal confronto risalta la differenza delle due esperienze e dei due stili, con tutto il vigore nativo che c'è nella più scoperta e immediata vicenda di *Senilità*, con la sua traboccante forza d'espressione e con il fango che pure si trascina dietro, in tutto, anche nella lingua.

Proprio dalla questione molto discussa dello « scriber male » se applicata a *Senilità* deriva più di una conferma alle ragioni dello stile di Svevo, specialmente dopo quello che ha osservato con la sua esattezza imparziale anche il Devoto. Svevo può aver creduto che la difficoltà fosse sopra tutto quella del triestino che scrivendo in italiano si sente nel disagio di chi usa una lingua straniera e sa che la traduzione non corrisponde in tutto a quello che vorrebbe dire: il dramma di cui parla Zeno quando osserva « che una confessione fatta da *lui* in italiano non poteva essere né completa né sincera », ed era già in parte il dramma di Alfonso Nitti. Ma questo non è che un modo nel quale lo scrittore ha creduto di spiegare un'insufficienza di cui era consapevole, e che non poteva eliminare con semplici correzioni al lessico, anche se queste — come assai spesso nella seconda edizione di *Senilità* — hanno il pregio di rendere più coerente all'uso e più obiettivamente precisa la sua lingua. Il vero difetto della lingua di Svevo è più sintattico che lessicale: quello cioè di una lingua che dovendo possedere tutta la fluidità e la sinuosità necessarie all'analisi e al sentimento interiore del tempo urta troppo di frequente, quasi ad ogni pagina, nelle durezza del concreto esteriore. Il difetto, come mostrano le correzioni tentate per *Senilità* e la migliore franchezza della *Coscienza di Zeno*, non è un fatto di tecnica: è il risultato in parte di concessioni alla poetica del romanzo tradizionale, del conservare nel racconto certo materiale di *carnet*, in parte della grande istintività che ha guidato Svevo nella sua scoperta. E in *Senilità* appunto lo sforzo di adeguare l'intelligenza dell'analista con la concretezza del narratore si denuncia

facilmente anche in certi avvii faticosi, nei quali può sembrare persino che coesistano due metodi distinti, quello dell'osservatore imparziale — dell'intellettuale in cerca di definizioni — e del romanziere impegnato a ritrarre la situazione concreta.

In un punto assai importante del romanzo, al principio del capitolo sesto, quando il Balli sta per sorprendere Angiolina con l'ombrellaio, c'è per esempio uno di questi attacchi difficili. La noia di una fine di carnevale che dovrebbe creare il quadro e lo stato d'animo, è tutta compromessa dall'urgenza mal dissimulata di arrivare al fatto: le linee sono appena tracciate con una grande foga disordinata che uno scrittore artista avrebbe saputo castigare per ricavarne forse un pezzo d'antologia. Ma non per questo la pagina è falsa: la sua durezza incisiva ci fa pensare piuttosto al procedimento di quei pittori che sanno dimenticarsi della tecnica per inventare con qualunque mezzo un segno espressivo, e si dà ragione a quello che osservava Silvio Benco a proposito di questo linguaggio: « Egli era uno di quei pittori che, in mancanza di pennelli, dipingono con quello che hanno in mano: qua con una piuma, e là con una scheggia di legno, con una punta di vetro ». Ed è questo un giudizio nel quale si accordano altri lettori, il Debenedetti, il Sapegno, il Devoto, che hanno preferito parlare di gergo piuttosto che di linguaggio per Svevo, sebbene ne *La Coscienza di Zeno* il sorriso dell'umorista, accentuando il gioco dell'intelligenza e approfondendo la scoperta delle zone d'ombra, tolga a quel gergo molte delle sue stranezze, quelle locuzioni fuori dell'uso normale che non sempre sono il segno di un'efficace espressività, ma suonano come i termini provvisori di uno scrittore indifferente ai procedimenti decorativi della letteratura.

La tecnica di Svevo infatti più che essersi esercitata nella direzione delle ricerche linguistiche, con maggiore consapevolezza e costanza s'è svolta nello studio dei caratteri e delle situazioni intesi come elementi strutturali della narrativa. Anche al teatro egli cedette sopra tutto nell'illusione di poter esprimere direttamente la vita, in quei movimenti complicati e contrastanti che l'incuriosivano; e si direbbe che da *Il ladro in casa* a *Un marito* egli abbia tentato di ridurre alla consistenza più obiettiva quel mondo che aveva trovato contemporaneamente la sua interpretazione nei singoli romanzi. Sì che può riuscire istruttivo per esempio riconoscere nel primo dramma certi tratti della Trieste borghese dell'ultimo Ottocento che trovano una coloritura molto più bella negli interni della Banca Maller di *Una Vita*, come nell'ultimo dramma vedere l'intenzione di portare sulla scena il gusto analitico di *Zeno*. Ma per l'arte di Svevo questo poco conta, a meno che non si voglia riconoscere in tanta fedeltà al teatro il perdurare di una fiducia un po' pesante verso certo realismo che a detta degli amici aveva fatto dello Svevo giovane un entusiasta di Zola. Eppure per spiegare il suo difficile accostamento a Freud, Svevo scrisse anche questa preziosa confessione: « Non lo si crederebbe ma io amo dagli altri scrittori una lingua pura ed uno stile

chiaro e ornato», rivendicando dentro all'urgente bisogno di espressione quell'esigenza di ordine e di compostezza formale che non fu per lui evidentemente ozioso amore d'eleganza, ma aristocratica nozione del valore insostituibile della parola e del pensiero, se vogliamo leggere senza preconcetti la prosa di *Zeno* e delle ultime novelle.

C'è del resto nell'urgenza con la quale Svevo sentì di dover tradurre nelle forme del romanzo il suo tormento d'uomo un pudore che castiga e riscatta il dato autobiografico, portando sempre più la sua prosa in una zona in cui il realismo s'accorda su toni trasparenti che quasi arieggiano all'apologo e all'invenzione favolosa. Meglio che altrove forse questa trasparenza è raggiunta nei primi capitoletti de *La novella del buon vecchio e della bella fanciulla*, nella quale al tono dell'apologo collabora pure l'ambigua astrattezza dei personaggi senza nome: «il buon vecchio», «la bella fanciulla», per tutto il racconto. Quel tono ha come presupposto tutta una ricerca d'ordine intellettuale sulle leggi che dovrebbero regolare i rapporti tra i vecchi e i giovani, un problema morale dunque sul quale si affanna il buon vecchio quando nella malattia impegna le ultime energie della mente a scrivere il suo trattato. Ma il lettore non può dimenticare gli assaggi veri e propri del favolista, disseminati nelle pagine della maturità: ne *La coscienza di Zeno* quelle favolette che Zeno improvvisa per castigare l'ozio e il disordine della società commerciale del cognato Guido e sfogare insieme il suo malumore per l'abbandono di Carla, le altre sui passeri di *Una burla riuscita*, quell'amarissima — la più impegnata anche di quante ne scrisse Svevo — che è *La Madre*, e le altre ritrovate tra gli inediti. Né queste favole fermano l'attenzione come una nota di colore, una piega caratteristica segnata magari da una punta di bizzarria. Tutt'al contrario, vi si condensa oltre che l'esigenza d'una morale fondata sull'osservazione, mossa, viva e antidogmatica, la ricerca di uno stile che nella sua forza allusiva purifichi e trasfiguri l'immediatezza sensibile delle cose su cui s'esercita. Anche nei pochi inediti che si sono potuti leggere qua e là dopo la morte dello scrittore e che per essere abbozzi e pagine di taccuino più dovrebbero fare avvertire la precarietà della pagina, sembra assai chiaramente confermata questa tendenza a uno stile fermo nella cui nervosa cursività è però chiara l'idea della forma compiuta, dell'equilibrio tra il pensiero e la parola. Ed è questa ricerca della chiarezza nella parola una delle garanzie più forti in Svevo dell'assenza di mistificazioni dalle sue pagine. Forse egli nella sua maniera cordiale e un po' stupita di aderire al mondo ebbe a provare un sentimento di ironica sfiducia alle parole dei critici che per primi farraginosamente tentarono una definizione della sua opera; forse si sarà ripetuta l'osservazione di Montaigne, che non doveva dispiacergli: «un suffisant lecteur découvre souvent és escrits d'autrui des perfections autres que celles que l'auteur y a mises et apperçues, et y preste des sens et des visages plus riches». Eppure a quella ridda spesso contraddittoria di opinioni, a quegli accostamenti strani che caratterizzano i

primi giudizi su Svevo, diremmo che ha obbligo non solo l'apparizione improvvisa del narratore con un'opera se non vasta già conclusa tuttavia, ma proprio la natura dello scrittore, con il suo realismo legato a un sentimento affettuoso della vita degli uomini e, prima, della sua vita interiore, con la sempre sottintesa ambizione a una compostezza che fermasse e contenesse tutta l'urgenza e la novità delle sue intuizioni.

ETTORE BONORA

NOTA BIBLIOGRAFICA

Nel « Convegno » del gennaio-febbraio 1929, a pagg. 73-82, fu pubblicata una ricca bibliografia di Svevo, sulla quale è in buona parte ricalcata la nota bibliografica messa in appendice al suo « Italo Svevo » da Maria Punter (Trieste, Stab. Tip. Mutilati, s. a. [ma 1936], e prima apparso a puntate ne « La Porta Orientale »). Non per aggiornare la bibliografia ma per rimediare alla mancanza di note nel mio « ritratto » e aiutare il lettore curioso di notizie dò qui un breve elenco di inediti sveviani apparsi in periodici e non raccolti ancora in volume, e i titoli di alcuni studi critici importanti o comunque utili, posteriori al 1929 e non registrati nelle bibliografie sopra citate.

1. — INEDITI:

1) *Dalle memorie di un cane*, in « Almanacco letterario Mondadori », Milano, 1927, pagg. 50-51 della sezione « Pagine, piccola antologia di scrittori italiani nel 1926 »; 2) *Brano del romanzo « Il Vecchione »*, in « Solaria », A. IV (1929), marzo-aprile, pagg. 3-6; 3) *Frammenti di diario*, ivi, pagg. 7-8; 4) *Un marito*, commedia, in « Il Convegno » A. XI (1931), pagg. 161-186; 225-267; 5) *Favole*, ivi, pagg. 187-188; 6) *Pagine diverse*, ivi, pagg. 189-191; 7) *Parole non dette*, ivi, pagg. 192-197; 8) *Inferiorità*, atto unico, ne « La Panarie ». A. IX (1932), pagg. 43-53; 9) *Il ladro in casa*, commedia (1895), in « La Porta orientale », A. II (1932), pagg. 745-797; 10) Inediti [1) *Appunti, Aforismi*. 2) *Per Joyce*. 3) *Una lettera*. 4) *Una bella giornata d'inverno*], in « Corrente » del 31 dicembre 1938; 11) *Da un diario inedito* in « Il Tesoretto », Milano 1939, pagg. 80-81; 12) *Marianno*, prima parte di un racconto « con molta probabilità iniziato prima de *La Coscienza di Zeno* » secondo U. Apollonio, in « Costume », A. I, n° 3 (maggio-giugno 1946), pagg. 61-68.

2. — STUDI CRITICI:

N. SAPEGNO, Recensione (ma con impegno di vero saggio critico) a vari studi su Svevo in « La Nuova Italia », A. I (1930), pagg. 25-26; G. VENTURA, *L'opera di I. S. e la critica mondiale*, in « Italia letteraria » del 5 luglio 1931; A. VALENTI, *I. S. commediografo*, in « Italia letteraria » del 26 febbraio 1933; F. PASINI, *Un recente studio su I. S.* (a proposito del cit. studio della Punter), in « La Panarie », A. XIII (1937), pagg. 145-147 (apparso con qualche riduzione anche in « Meridiano di Roma » del 27 dicembre 1936); G. DEVOTO, *Le correzioni di I. S.*, in « Letteratura », n° 8 (1938), pagg. 3-13; F. PASINI, *La lingua di uno scrittore triestino e la lingua dei Triestini*, in « La Porta orientale », A. IX (1939), pagg. 30-36; A. MELE, *Per un'interpretazione della Coscienza di Zeno*, in « Termini », A. III (1939), pagg. 632-634; E. REGGIA, *Un anticipatore senza fortuna: I. S.*, in « Il Mattino » del 3 agosto 1939; E. RUSCONI, *Appunti sul romanzo italiano: I. S.*, in « L'Italia » del 24 ottobre 1940; L. BUDIGNA, *Letteratura a Trieste*, in « Costume ». A. I, n° 2 (marzo-aprile 1946), pagg. 100-118; O. DEL BUONO, *Intorno a I. S.*, in « Costume », A. I, n° 3 (maggio-giugno 1946), pagg. 79-88; G. PIOVENE, *I. S.*, in « Fiera letteraria » del 18 luglio 1946; A. GUARNIERI ORTOLANI, *Dostoevskij e I. S.*, in « Rivista di letterature moderne ». A. I (1946), pagg. 301-307; S. BENCO, *I. S.*, in « Mercurio », A. IV (1947), n° 30, pagg. 75-79.

MISCELLANEA E VARIETÀ

ASPRO TIROCINIO DI POETI (CARDUCCI E NENCIONI)

Il tratto che più ci colpisce di Carducci giovanissimo, tra i suoi diciotto e vent'anni, è il profondo e il polemico gusto che egli ebbe delle amicizie. La relazione giovanile con Enrico Nencioni, temperamento diversissimo dal suo, con inclinazioni di romantico decadente e di attento e precoce conoscitore di poeti stranieri, è significativa per questo impeto di sincerità, per questa rudezza di opinioni che il Carducci esprimeva sul suo sodale che pur gli rimase legato fino all'anno della morte. È proprio vero che le amicizie si mantengono a lungo, se con gli amici si parla chiaro sin dal primo momento. Con gli amici, e si vorrebbe aggiungere, con i propri maestri. L'amicizia non può essere un'oppressione, una mutilazione, una censura del nostro giudizio critico; e la ferocia del nostro giudizio verso persone care, non sta a dimostrare cattiveria, freddezza e crudeltà, ma è sempre prova di scrupolo e di irrequietezza morale e mentale, proprio di chi rivede continuamente se stesso. I fiacchi correggitori di altrui sono innanzi tutto fiacchi correggitori di se medesimi; e l'osservazione potrebbe essere capovolta, poiché nell'accanimento che il Carducci metteva nel criticare i suoi giovani amici noi sentiamo come un giudizio, un'aspra critica di sé, un avviamento a un maggior rigore particolare di vita, dello stesso inclemente giudice.

Notevolissima è una lettera che il Carducci scriveva a Ferdinando Travaglini il 19 luglio 1853 dal suo romitorio montano di Celle (Radicofani). Lettera asprissima, ma si noti bene, il Carducci rifugge da ogni ipocrisia e vuole persino che il suo amico Nencioni ne conosca il testo autografo. Si potrebbe dire che questa è una nota psicologica della sincerità dell'uomo, ma invero noi non sappiamo prestar fede a queste caratteristiche psicologiche del temperamento; il temperamento è sempre sintesi di una esperienza storica. Il Carducci si riattacca alle tradizioni di un gusto morale che era stato fondato nel '700: la sincerità del confessarsi procede da tutto il movimento dell'illuminismo, e l'autobiografia dell'Alfieri e il sonetto *Sublime specchio di veraci detti Mostrami in corpo e in anima qual sono* sono l'espressione più alta e più tipica in Italia di questo gusto della sincerità nei rapporti con se stessi e col mondo. L'autobiografia alfieriana è contemporanea alle *Confessioni* di J. J. Rousseau. La scrostazione delle menzogne tradizionali può avvenire soltanto attraverso un impletoso scrutinio morale di sé e degli altri, e tutto il movimento dell'illuminismo, del romanticismo nel secolo XIX e dello storicismo nel nostro secolo insiste e favorisce questa audace, spericolata esplorazione di sé e di altrui, come a volerli liberare da quella grossa patina di falsità, che l'educazione maturata in Italia e nel mondo latino, dalla seconda metà del '500 fino a tutta la fine del '700, ha stratificato nel nostro costume.

E significativa la battuta conclusiva della lettera ricordata al Travaglini, dove la diatriba contro il Nencioni si conclude con queste parole: « Il Carducci non ha bisogno di segreti, perché egli dice sempre la verità ». Uno scrittore del Due, del Tre e del Quattrocento, quando ancora non s'era addensata questa corpulenta ipocrisia sulla nostra vita mentale e morale, non avrebbe mai avuto bisogno di insistere su questo particolare: « egli dice sempre la verità ». Ma tutti gli scritti di Alfieri, di Foscolo, di Leopardi, sono pieni di frasi di questo genere; il solo

forse che se ne astiene (ma non nel periodo giovanile) è Alessandro Manzoni, senonché al Manzoni, che ha così vivo il senso del riserbo morale e che pare voglia mettere in pratica il cristiano ammonimento del *nolite nimis judicare*, è attribuito l'alto ufficio storico d'un'arte scrutinatrice fin nelle più riposte fibre, e scrutinatrice, per l'appunto, delle piccole debolezze, delle falle e dei raggiri quotidiani, sui quali tutti vorremmo chiudere gli occhi. In questo senso anzi il Manzoni conclude nella forma più implacabile questa corrente della sincerità promossa dalla filosofia dell'illuminismo.

Il rapporto di amicizia del Carducci con Enrico Nencioni, che aveva temperamento morale e mentale molto diverso, ha un significato storico che trascende la psicologia dei due uomini. Il Nencioni può considerarsi il primo dei poeti decadenti italiani, come già osservava il Cicognani, suo affettuoso biografo; i suoi maestri e fratelli vicini sono Poe, Baudelaire, Verlaine e Rimbaud, questi ultimi due, o coetanei o più giovani, il Baudelaire poi da lui verbalmente avversato.¹ Il Nencioni è un crepuscolare nel momento che si spiega la luce solare della poesia carducciana; egli ebbe intense esperienze amorose, e in coteste sue relazioni, non portò davvero scrupoli di moralista, nonostante avesse sentimenti di cristiano e di credente e direi anche stoffa di puritano (fu per diverso tempo il maceratissimo amico di una contessa senese, nata principessa romana, che lo ospitava come precettore di un suo figliuolo). Per la pietà religiosa del Nencioni, che potrebbe fare contrasto con questo suo corrotto costume di complice di un talamo coniugale in una casa di cui era ospite, qualche maligno potrebbe anche suggerire che le donne, e le peccatrici in ispecie, sono le più idonee per rivelare Dio agli uomini.

Un mio amico cattolico e fine narratore, mi confermava che egli aveva avuto la rivelazione di Dio attraverso le donne, specialmente se donne altrui, e anche ora che ha passato i cinquant'anni, si avvale sempre dell'astuzia del sesso per potere riconoscere e venerare ancora più profondamente la Divinità. Se oggi, senza pregiudizi carducciani e senza pregiudizi antidecadentistici, si leggono le prose del Nencioni, e si osserva la forma interiettiva di quella prosa, e il suo tono alato, mistico, di confessore di anime, rimanendo sul piano strettamente psicologico dovremmo ritrarci da lui come da un malato; ma il Nencioni prosatore, guardato sotto l'aspetto storico, si rivela un testimone interessante e contrastante in quel periodo letterario in cui sotto il gonfalone e il cipiglio del Carducci maturava una prosa d'una certa compiaciuta e sanguigna violenza, animata da spiriti nazionali, con un gusto umanistico della rievocazione delle belle forme del passato, rievocazione sfumata d'ironia o d'arguzia. I gemiti della prosa nencioniana sono per l'appunto il supplizio di uno scrittore europeizzante nell'età in cui l'Italia letteraria voleva essere ed era solo fanaticamente paesana. La forma interiettiva del fiorentino, che noi ritroviamo in tutte le sue conferenze, in tutte le sue letture, nelle pagine divaganti, non è l'interiezione propria del grammatico, che nella incapacità di esprimere dialetticamente il suo giudizio si sfoga con punti esclamativi, quei punti esclamativi che sono al tempo stesso reticenti di presunzione, perché vorrebbero essere un accademico surrogato della critica. L'esclamatività del Nencioni invece è l'interiezione delle anime sensibilissime che non hanno nessuna pretesa cattedratica (il Nencioni fu professore al magistero di Firenze, negli anni in cui questo istituto per la legge del De Sanctis e per le suggestioni della regina Margherita fu una scuola speciale per gentili donzelle, ed egli, dal '78 in poi, vi entusiasmo largo stuolo di fanciulle). Uno di quei singolari cattedratici, che si accendono immediatamente al contatto della natura, del bello e delle cose gentili, sicché quelle sue interiezioni, che in momenti di intolleranza, potrebbero dare noia, sono una specie di colpo d'ala per sollevare il lettore a più larghi e inusitati orizzonti. Di ciò è testi-

¹ Del CICOGNANI si vedano *Le più belle pagine di E. Nencioni* (Milano, Garzanti, 1943), e *l'Età favolosa*, ivi, 1940; cfr. anche LUIGI RUSSO, *Ritratti critici di contemporanei* Firenze, Sansoni, 1945, p. 35 sgg.

mone costante ogni sua prosa, che non ha nulla di lezioso, ma ha una fresca vena zampillante propria di uno scrittore che scrive raramente, ma quelle volte con l'animo turgido di troppe frenate commozioni. Quella sua prosa attrae « per una specie di grazia negletta e volubile — sono parole del D'Annunzio — per certe spezzature efficaci e per certe accensioni subitanee del colorito, per certi movimenti rapidi e fieri del ritmo, per un pullulare frequente di vivacità umoristica ». Il D'Annunzio notava nel Nencioni, non per adulazione affettuosa verso l'amico maestro, ma per quella invidia artistica di cui egli stesso non si rendeva conto, proprio tutto quello che difettava nella sua prosa stemmata e fortemente ingemmata. La gracile opera del Nencioni ha pure il suo significato: mentre il Carducci scioglieva inni a Febo Apolline, il più gracile amico provava ritmi e fantasie e invenzioni nuovissime per la letteratura italiana; e se dal canto suo D'Annunzio intogava e incravattava il suo estetizzante e malioso periodo, il Nencioni lo scioglieva in qualche cosa di vibrante come se continue onde di forza nervosa traversassero le sue pur deboli immagini.

Il Nencioni era più giovane di un anno e pochi mesi del Carducci; era nato a Firenze il 1° gennaio 1837, e morì, come è noto, all'Ardenza nell'agosto del 1896. Le prose e i versi che egli ci ha lasciato rappresentano l'antisonanza muliebre di una letteratura troppo maschile, troppo vittoriosa, troppo agonistica, troppo estiva, troppo solare. Mentre il compagno-maestro Carducci e il compagno-scolare D'Annunzio cantavano i loro inni e i loro epinici, il Nencioni esaltava le sue umili mirici. Egli davvero preannunzia come sensibilità (non come tono di poesia) il Pascoli e ha il merito di non avere aspettato che quei poeti antagonisti a lui, Carducci e D'Annunzio, tramontassero o discendessero nella loro parabola, perché egli oppose sin dal primo sorgere la sua timida voce alla voce di quei compagni e di quei discepoli. Un crepuscolare, un europeizzante *avant-lettre*, un decadente nel senso nobile e tragico della parola, accanto a dei poeti meridiani o falsamente meridiani; un decadente che accenna alle sue ombre discrete nello sfolgorare del meriggio altrui. Il Nencioni ebbe il merito d'avere larga conoscenza degli scrittori stranieri, in un momento in cui prevaleva il gusto rabbiosamente nazionale, per i poeti della tradizione classica italiana secondo la tradizione avviata già da Giambattista Niccolini e favorita, per il tono casalingo degli umori, dal Giusti. Il Carducci si vantava di sentirsi precisamente col Giusti *paesano paesano* e si sentiva grande appunto perché abbruciava d'uno spregio grandissimo, immenso, sovrumano, per tutto quello che è forestiero (*Epistolario* I, p. 61).

Evviva il buon Carducci — scrive egli di sé — uomo alla vecchia e italianista, mentre tutta Italia è nuova e innovatrice, cioè forestiera! Io non so se più fremo o sogghigno; ma certo che le mie viscere ardono di bile contro ogni ideologista straniereggiante. Non ho mai sentito odio, ma contro questi tali lo sento veracemente. E spero, se gli anni e Dio e la mente, che prenderà vigore dall'ira, che sento per sé debolissima, mi aiuteranno, di provarlo altamente.

E questa un'effusione in una lettera a Giuseppe Torquato Gargani, datata dall'11 settembre 1853, quando il Carducci aveva 18 anni. Si direbbe che cotesta angustia abbia in lui un reticente significato politico: nel momento in cui l'Italia si veniva formando come nazione era fatale che gli italiani si restringessero tutti in sé, senza troppo guardare all'Europa; ciò che in fondo era stato anche l'insegnamento di Vittorio Alfieri, dato nel *Misogallo*, quando egli predicava odio alla Francia, un odio-amore che solo poteva aiutare a distinguere le postille della nascente nazione italiana.

Il Nencioni era dunque un oppositore del Carducci in questa battaglia nazionale da lui impegnata col suo selvatico fuoco di « paesano ». Nel primo volume dell'*Epistolario* carducciano, noi notiamo varie punte polemiche contro il giovane fiorentino, e la preoccupazione affettuosa, costante nel Carducci che l'amico sia richiamato alla tradizione classica della letteratura italiana. Perfino a proposito di Metastasio, egli si

preoccupa che il suo coetaneo ammiri adeguatamente l'autore dell'*Attilio Regolo*; e per il suo sonetto celebrativo sul Metastasio scrive ad un comune amico:

E quest'ultimo sonetto vorrei che specialmente leggesti al Nencioni, e insieme gli raccomandassi di leggere l'*Ezio* e specialmente il *Catone* e l'*Attilio Regolo*. Né mai Alfieri e Shespeare (non mi ricordo mai come si scrive questo barbaro nome) dipinsero così bene i Romani: né mai con tanta divina eloquenza quelle altissime celesti virtù romane che il *secoletto cristianeggiante* disprezza. O che almeno leggesse la scena ottava dell'atto primo e la scena ultima del terzo atto, su cui io ho pianto, e dovrebbe piangere chiunque non si fosse mozzato l'anima con l'ideuccia di questo secoletto cristianello.

E aggiungeva:

Che amor di patria, divino, sublime, celeste, in quel Temistocle, in quel Catone, in quel Regolo, Dio mio! Eppure l'Italia infame, vigliacchissima, sozza, bastarda, ci-veita, donnuola e veramente p... gli ha obliati!

Se si dovesse delineare in forma proverbiale questa avversione segreta tra il gusto del Carducci e il gusto del Nencioni sarebbe ingiusto concludere che entrambi vivessero nella atmosfera del regime granducale di Toscana, l'uno come conservatore delle forme classiche e particolarmente trecentesche, e l'altro con i suoi idealismi di *clericus vagans* del romanticismo europeo. Entrambi invece ne evadevano con umori opposti e finivano col raggiungere un'analogia meta. Ciò che spiega il persistere della amicizia fra il Carducci e il Nencioni, nonostante questa loro decisa avversione di gusto e di vita morale. Mai il Nencioni potrebbe dirsi uno scrittore granducheggiante, ma nemmeno uno scrittore che potesse far lega con gli *Amici pedanti*, quali furono Carducci, Gargani, Targioni Tozzetti e Chiarini. Si potrebbe perfino dire che lo spirito granducale è rinato più genuino in alcuni scrittori della novecentesca *Voce* e nelle rivistucole fiorentine successe a quella, nell'età trascorsa del fascismo, che non in questi due ultimi rappresentanti cronologici degli anni della vecchia Toscana di Leopoldo. Il Carducci risaliva a Dante e a Petrarca, oltre che a Virgilio e ad Orazio, mentre il Nencioni si richiamava ai Poe e ai Baudelaire; più tardive giunsero poi le sue simpatie per la poesia del coetaneo Verlaine e per il più giovane Rimbaud.

È pur necessaria questa premessa, per vedere nella sua giusta luce la rottura che presto avvenne tra Carducci e Nencioni; rottura temporanea perché entrambi i due scrittori, sia pure con diversità opposta di umori, miravano allo stesso termine: quello di liberarsi dall'Arcadia casalinga e dal seicentismo barocco, privilegio degli scrittori toscaneggianti a mezzo del secolo XIX. Ma in un primo tempo il Carducci corse addosso all'amico *cum fustibus et gladiis* insofferente della gracilità feminea di lui; quando nel '56 Pietro Thouar si rivolse al Carducci per invitarlo a prendere un posto di precettore in una famiglia signorile di Romagna, il Carducci rispondeva senza esitazione:

Io non posso accettare la sua proposizione, sembrandomi di non essere tale da poter reggere a lungo in una famiglia, a punto per quell'indomito amore di libertà piena e vera, che per mia disgrazia è in me. Con quel carattere assai rude, che Dio mi ha voluto dare, sarebbe difficile che io incontrassi con una famiglia: amo meglio trovarmi nell'insegnamento pubblico: se non riuscirò neppure in questo, sarà quel che Dio vorrà (Pisa, 25 maggio 1856).

Il Carducci passava invece a discutere i due possibili suoi sostitutori, e scriveva:

Fra Nencioni e Gargani certo io sceglierei quest'ultimo. Al primo manca fermezza di carattere... al secondo manca il favore meretricio della fortuna: ma quella costanza invita con la quale ha durato negli studi a dispetto degli uomini e di Dio, merita ammirazione. È necessario che cotesto ingegno trovi modo da erudirsi regolarmente, da ritessere i suoi studi: bisogna che cotesta ferma volontà non si stanchi, non si logori nel contrastare contro i grandi ostacoli che le condizioni di famiglia gli oppongono.

Il Gargani finì precettore a Faenza e morì « d'amore e di idealismo » in questa città il 29 marzo 1862; era certo l'uomo più vicino al Carducci per il temperamento critico e polemico e per il suo gusto letterario classicizzante, secondo la maniera del faentino Dionigi Strocchi, ma che non escludeva un certo umore rivoluzionario di « romantico-guerraziano-mazziniano, arrabbiato, intransigente, antropogafo », come doveva riconoscere il Carducci nel 1883 nelle *Risorse di S. Miniato al Tedesco*. Per questa sua accensione di polemista fu detto il Marat degli Amici pedanti, mentre il Carducci ne sarebbe stato il Danton. La sistemazione di quei professori novizi all'inizio della seconda metà del secolo decimonono, sotto l'apparente esigenza economica, rivelava il gusto morale diverso dei singoli e il fato diverso del loro ingegno. Il Nencioni che finisce precettore in una casa gentilizia e amante della padrona di casa è coerente con tutta la sua sensibilità di « decadente », mentre il Gargani si rifugia anche lui nell'insegnamento privato, a Faenza, ma vi muore « d'amore e d'idealismo » come doveva scrivere il Carducci con frase vaga. Il Carducci dal suo canto, dopo la breve sosta a S. Miniato e a Pistoia, più ricco di studi e di ingegno degli altri due sodali, passa sulla cattedra della Università di Bologna, sicché bisogna proprio riconoscere che ogni sistemazione pratica dei giovani è simbolo anticipante delle loro nascoste forze morali e intellettuali.

Il giudizio del Carducci sul Nencioni è asprissimo in una sua lettera del 19 luglio 1853 indirizzata a Ferdinando Travaglini, un altro letterato fiorentino:

Il Nencioni anima non ne ha, il cuore lo ha vano e solamente con gran superficie e col fondo egoistico: la mente l'ha vana, come le farfalle delle sue Cascine; non ha che fantasia *grande e grandissima* e che, mi dispiace il dire, con queste altre doti di spirito, riuscirà inutile o dannosa.

Pur con questi aspri umori il Carducci lo volle ospite a Celle per tentare di rivedere il suo giudizio: « Stabili di condurlo meco per iscrutarne meglio il carattere e per convincermi che i miei sospetti erano falsi »; questa forma inquisitoriale del Carducci era dunque una nuova affermazione di generosità amichevole, di quella generosità propria degli spiriti teoretici, che pur di veder chiaro negli amici non rifuggono nemmeno dall'uso del bisturi. Pur la sentenza pronunciata dal Carducci dopo quell'esame casalingo in villeggiatura è tutta impregnata di un feroce spirito antagonistico; si trovavano vicini due uomini, si direbbe quasi paradossalmente, di sesso diverso, e il Carducci non risparmia per nulla la riprovazione alle debolezze dell'amico. Lo giudica perfino un fatuo come amatore e se la prende con lui perché dopo aver confessato all'amico una sua tempesta amorosa, e il naufragio di questa passione per una ragazza che egli diceva di amare *più di Dio, più della madre, più dell'anima sua*, torna a sfarfallare per le vie di Celle come un pappagione delle sue Cascine. Scrive il feroce confessore nostro:

Egli era scrittore di alcune bellissime poesie, in cui il concetto platonico e la spiritualità dell'anima levava al cielo. Attento. A pena portato questo cane in Celle, una sera gli dico: — Guarda questi divini monti: dimmi, guardandoli, non ti senti l'anima sublime al disopra di ogni cosa umana? — Quegli, freddo, come un fiorentino. Un'altra sera poi m'esce fuori a predicare che l'anima era *materiale*. Giuraddio, egli che nei versi scritti due mesi innanzi, aveva parlato di metafisica spirituale fino alla nausea. O che modo di procedere è questo?

E Carducci si irrita anche per certe svenevolezze linguistiche del suo giovane amico:

Ebbene costui, Enrico Nencioni, forse per far mostra di spirito, che egli però cambia con una stolta scipitezza fiorentina, da che è in Celle, comincia a prendermi un linguaggio così affettato, nella pronuncia, nella frase, nell'espressione, nel gesto.... da far fuggire ogni uomo in cui sia segno di gravità. In fin nel camminare, questo cane, per la smania di farsi distinguere, mi piglia un andare sbracato, divincolone, da far nausea in sommo. Mi si mette a fare il bello con tutte queste brutte demonie di Celle, in un

modo così leggiadro, così vano, che non ho mai visto il simile in tutta Firenze, cioè nel paese della leggerezza e della vanità. E a tutte quelle che passavano un motto, una domanda, ma in modo così scempiato, con una pronunzia così sguaiaata da far fremere. In fino in chiesa, giuraddio, ma un po' di rispetto alla fine!

E concludeva col dire che costui non aveva anima ed aveva un cuore superficiale o di fondo egoistico; e poi se la prendeva ancora col volubile letterato, perché davanti a un pratiano aveva esaltato smisuratamente la poesia del Prati, mentre era solito di dirne molto male:

Mi comincia a levare alle stelle il Prati, egli che un anno fa ne diceva obbrobrio che non potevo sentire nemmeno io, egli che in Firenze ultimamente mi diceva essere il Prati un verseggiatore, egli che la sera avanti aveva detto precisamente il Prati essere *un porco* e che ruba i versi degli altri senza avere la cortesia di dire da chi li ha presi.... In faccia a me Giosuè Carducci vivo e spirante, in faccia a me che da quattro anni studio giorno e notte, e me ne posso vantare, letteratura italiana, giunge, obbrobrio su lui, a dirmi che il sonetto di Prati al Foscolo è il più bel sonetto che abbia l'Italia. Queste sono cose che con convinzione non si possono pensare; si possono pensare, avendo gusto depravato, ma chi le dice è un pazzo, uno stolto, un imbecille, per non dire un profanatore delle glorie italiane, che non sa nulla fra gli antichi e non un accidente fra i moderni.¹

Un tratto che distingue ancora la ferezza e l'intolleranza del Carducci si ha nella chiusa della lettera già accennata più innanzi:

Su questa lettera non ti impongo il segreto, leggila a chiunque, anzi ho caro che tu stesso la legga al Nencioni, quando viene, per sentir come rimane e che cosa risponde. Il Carducci non ha bisogno di segreti perché egli dice sempre la verità ».

Parlando, in una lettera del 25 maggio 1856, dell'Orlandini, l'editore delle opere di Foscolo, coglie a volo l'occasione per indicare la sua ascendenza storica in questo suo costume della franchezza: « La mia franchezza nel dire quello che a me sembra la sacrosanta verità, non dovrebbe dispiacere a lui ammiratore del Foscolo ».

Il Carducci aveva allora diciotto anni e il Nencioni diciassette; si tratta è vero, di una contesa di ragazzi, ma in cui sono già indicate decisamente le loro diverse direzioni, spirituali, poetiche, e morali. Ma così avversari per gusto letterario e per gusto morale, essi rimasero lo stesso sempre amici; il che non è dovuto ad alcuna ipocrisia sentimentale da parte dell'uno o dell'altro, ma soltanto alla affinità più profonda, in quanto entrambi combattevano contro la vecchia Toscana granducale e si affacciavano a un mondo nuovo di vita e di poesia. Non bisogna dimenticare che nella dedica delle *Rime di San Miniato*, apparse per la tipografia Ristori di San Miniato, il primo dei dedicatarii è precisamente Enrico Nencioni, poi seguono Giuseppe Torquato Gargani, Ottaviano Targioni Tozzetti avvocato, Francesco Donato delle Scuole Pie, Enrico

¹ Per curiosità del lettore, riferisco in nota l'incriminato sonetto del Prati sul Foscolo:

« E tu, caldo di gloria e libertade, Ah! d'Albion sotto le rupi brune, Dove il raggio del sol si pigro cade, Teco traesti l'ultime fortune. — E hai dovuto varcar l'atre lacune Pria di veder le maledette spade, E i rei turbanti e le falcate lune Dar volta dalle tue belle contrade! — Chè Zante no, ma il riso tutto quanto Di Grecia a te fu patria, Ugo, che avesti Di Pindaro e Tirteo l'anima e il canto. — E pur nudo e ramingo, in piagge estrane, Ahimè! non lacrimato i di chiudesti. Ecco, ingegni frementi, il vostro pane! ». Segue nelle stampe il sonetto secondo, ma è probabile che il Nencioni si riferisse al primo che abbiamo riferito: « Ma lungo il fiume dell'elisia valle La verde riva appena ebb'egli presa, Che sentissi gridar dietro le spalle, « Ugo, qua rompe ogni terrena offesa! — Guarda come di fior, d'erbe, e farfalle Tinta è l'aria e la terra, e con che accesa Trepidanza gentil vincono il calle L'anime di Ricciarda e di Teresa, — E tua madre con lor ». Baci e saluti Fur molti; e arrise la immortal pianura Quand'ei narrò, senza dolor né sdegno, — Rea mercede del canto, i combattuti Anni e l'ira e l'esiglio, e quanto dura Nelle memorie d'un afflitto ingegno ».

Pazzi scultore, Giuseppe Puccianti dottore filologo, Felice Tribolati avvocato, Narciso Felice Pelosini dottore legale, Giuseppe Donati avvocato, Raffaele Cerù dottore legale, Rafael Fornaciari e Giuseppe Chiarini. In questo elenco di nomi che abbiamo trascritto fedelmente dalla dedica della *Prefazione* c'è la gamma di tutte le simpatie e affinità elettive del Carducci, perfino in quel *Rafael Fornaciari*, del prezioso conoscitore e discrittore in lingua del Trecento, da distinguere dal più comune e insignificante *Raffaele Cerù*. Il più caro al suo cuore, sempre Enrico Nencioni, e poi Giuseppe Chiarini: a questi dedicava il primo sonetto delle *Rime di San Miniato*, e poi il *Prologo* scritto nel '66 per le *Rime giovanili* quando cambiarono titolo e assumevano quello di *Juvenilia*. Al Nencioni dedicava uno dei più bei sonetti della raccolta (*Candidi soli e riso di tramonti, Mormoreggiar di selve orride a' venti ecc.*), una specie di *plazen* sul tipo di quelli che piacevano ai rimatori del Due e Trecento, e al suo Cavalcanti (*Cantar d'augelli e ragionar d'amore, Adorni legni in mar forte correnti, Aria serena quand'appar l'albore ecc. ecc.*), e metteva sullo stesso piano il cruccio per la lontananza delal sua donna e per la lontananza dell'amico: *Te ne' mmiei sospiri chiamo, te che da noi ti discompagne, E il caro petto della donna mia*. Questo amico sospirato e molto invocato era quello stesso che egli aveva bistrattato nella sua lettera del '53 e in altri spunti che possono cogliersi nell'*Epistolario* di quegli anni.

LUIGI RUSSO

MATERIALISMO STORICO E VENTESIMO SECOLO

1. DAL 1848 AL 1948.

Tutto sommato, il centenario del 1848 si può ben dire trascorso e debitamente celebrato in mezzo alla perfetta indifferenza di un'Europa non soltanto volta a problemi ben più umili, ed insieme assillanti con la petulanza di bisogni elementari, di quelli che la impegnarono e la scossero profondamente un secolo fa, ma anche quasi del tutto estranea alle esigenze ed alle correnti del pensiero ottocentesco, che nel '48 confluirono, si annunziarono, si chiarirono e magari si deformarono. Forse le affermazioni più energiche ed appassionate sono state quelle, ancora una volta ripetute, sulla quasi totale estraneità dei moti liberali-nazionali di quell'anno rispetto ai termini classistici in cui proprio allora il problema rivoluzionario veniva impostato dal *Manifesto* di Marx ed Engels. Anch'esse, però, hanno rivestito un carattere di recitazione di circostanza e quasi d'obbligo di principi e spunti polemici provvisti solo in altri tempi di una loro funzione, ed ora affatto sfasati. Di polemica vera e propria non s'è avuto nemmeno un accenno, in quanto per conto loro le celebrazioni del *Manifesto* hanno volentieri ignorato i problemi del rapporto fra la concezione materialistica della storia ed i contemporanei moti liberali, e anzi sono rimaste sul medesimo piano convenzionale delle tante cerimonie ufficiali, feconde magari di qualche utile contributo erudito, ma compiute da gente che si sente sostanzialmente estranea agli avvenimenti ed alle idee che si appresta a commemorare in ossequio a un'inveterata consuetudine.

A pensarci bene, la cosa non è senza qualche significato, in quanto fa supporre una certa comunanza di caratteri nelle ideologie più diverse del diciannovesimo secolo, forse o senza forse assai più consistente di quella che convenzionalmente si ritiene intercorra fra tali ideologie e le forze che se ne proclamano oggi eredi. Invita cioè a trasferire su di un piano più largo l'osservazione già fatta da chi scrive queste righe a proposito delle discussioni venutesi ultimamente accendendo sui caratteri genuini del materialismo storico, sul suo radicale contrapporsi ad altre correnti di pensiero — magari addirittura a tutta una « civiltà », una cultura — o invece sul suo continuare od inverterle. O in altri termini, se si preferisce, sulla brusca « rottura » o meno del pensiero di Carlo Marx (quale ne sia la genesi e l'ispirazione genuina) da tutta la tradizione dell'Occidente, considerata come fondamentalmente compatta ed omogenea

in certe sue costanti di valori, positivi o negativi secondo il punto di vista dal quale si considerino.

La linea di frattura, la distinzione netta fra gli opposti modi di considerare il problema non coincide affatto col « punto di vista », con la posizione o le pregiudiziali politiche che ogni interprete del materialismo storico, a somiglianza di ogni altro uomo vivente e ragionante, possiede. Anzi, la tendenza dall'una e dall'altra parte ad ostentare un irrigidimento anche ideologico, ad accentuare i punti di contrasto, le possibili frizioni, mi è sembrata tale da confermarne la coincidenza in un identico atteggiamento mentale, in analoghi vapori d'ira e di battaglia.

Si può invece scorgere una divergenza netta, talora un'antitesi fra il modo di considerare e criticare la dottrina di Marx proprio del trentennio che segna il primo effettivo incontro con essa da parte della cultura europea (vale a dire degli anni compresi fra la pubblicazione del secondo volume del *Capitale* e la rivoluzione d'ottobre), e quello proprio del trentennio successivo alla prima guerra mondiale. Le posizioni più significative e culturalmente valide dell'una e dell'altra parte, eccezion fatta s'intende per l'esperienza bolscevica nell'intervallo fra le due rivoluzioni russe (ma solo entro certi limiti), sembrano aver completamente rovesciato, nel secondo periodo, l'atteggiamento mentale e bene spesso gli stessi criteri di giudizio adottati in precedenza. Tanto che, se da una parte è difficile giudicare fino a qual punto tale processo abbia effettivamente servito ad una maggiore intelligenza diretta del significato e della portata della dottrina esaminata, è tuttavia certo che lo stesso cangiare delle reazioni nei suoi riguardi riveste un'importanza non trascurabile come indice di correlativi mutamenti, più o meno radicali, dell'indirizzo, del modo di pensare e quasi dei numi ideologici di un'epoca.

Lo svolgimento di queste vicissitudini dal revisionismo e dalla « crisi del marxismo » a quello che con bisticcio forse solo apparente potremmo chiamare il « marxismo della crisi », vale a dire al ritorno ed all'arroccamento sulle più granitiche ed irreconciliabili contrapposizioni — di qua liberalismo con velleità e nostalgie giusnaturalistiche, o puro cattolicesimo tomista; di là perfetta ortodossia marxista-leninista con ripudio di ogni altro iddio falso e bugiardo, semplice maschera delle mene risalenti al blocco delle forze ostili al comunismo sovietico — si può riassumere nei due corni del seguente dilemma: l'opera di Carlo Marx e dei suoi continuatori rappresenta una semplice variazione di motivi e concetti già propri di una tradizione genericamente definibile come cristiana, giusnaturalistica e russoviana (tanto per indicarne i termini estremi, quasi i confini invalicabili) o rappresenta invece un'antropologia, un concetto dell'uomo e della persona intieramente nuovi ed a quella tradizione irriducibili? Quell'opera viene acquistando, nel suo evolversi, un carattere sempre più pronunziato di semplice « scienza politica », di complesso di norme d'origine sperimentale utili per un'interpretazione dei fatti storici o magari per una concezione organica del loro sviluppo, oppure si richiama in modo sempre più esplicito e necessario all'atteggiamento per così dire attivistico assunto dal giovane studente e filosofo di Bonn in seno alla problematica sorta dalla dissoluzione dell'hegelismo, e postula la concezione della filosofia come rivoluzione da lui opposta a quella tradizionale della filosofia come comprensione?

Le due alternative non rappresentano affatto, come si potrebbe supporre a prima vista, due modi diversi ma complementari di far cadere l'accento ed il significato del pensiero esaminato in una parte più o meno altrove, di sottolinearne le concordanze o le discordanze rispetto alla propria visione. Rappresentano invece due atteggiamenti mentali completamente diversi ed irriducibili l'uno all'altro, non già in ordine ad una valutazione o ad uno schieramento politico-pratico divergenti, ma in quanto corrispondenti a due momenti storici ben distinti. Tanto distinti, anzi, che si stenta a intendere come si possa disegnare fra l'uno e l'altro una naturale e quasi necessaria evoluzione (la quale pure deve certamente sussistere).

Ebbene, un'analoga divergenza (naturalmente più profonda) sembra indicata da parecchi, significativi indizi come esistente fra il significato, la portata storica del messaggio lanciato dal *Manifesto* e le forze che ad esso si richiamano così per continuarlo come per combatterlo; una divergenza che solo una visione molto puerile dello sviluppo storico potrebbe ascrivere alle volontarie falsificazioni di avversari in mala-fede od al nero tradimento di sedicenti continuatori. C'è «effettivamente un distacco più netto di quanto non appaia fra il diciannovesimo ed il ventesimo secolo. Problemi che nell'uno e nell'altro sembrano presentarsi in termini pressoché simili — problemi di libertà politica e religiosa, d'indipendenza nazionale, di equilibrio internazionale; problemi soprattutto di un più equo assetto sociale — si rivelano ad un più attento esame delle loro implicanze e conseguenze bene spesso capovolti nell'impostazione, o comunque tali da richiedere soluzioni di tipo completamente diverso, modi di valutazione affatto irriducibili rispetto a quelli applicati in precedenza.

Sarebbe antistorico e puerile, ripeto, ascrivere il brusco e radicale mutamento ad una specie di follia collettiva, «attivistica» o qualcosa di simile, sorta senza un perché in mezzo ad un mondo ordinato e ragionante; od anche ad un semplice, stracco ripiegamento su posizioni puramente dogmatiche, fideistiche, per il venir meno dello stimolo costante dello spirito critico. Anzi, non sarebbe difficile disegnare una linea del maturare di una concezione volontaristica del materialismo storico e del suo affermarsi come alcunché di esulante dal classismo originario, facente perno su qualcosa di diverso, il «blocco storico» avanguardie coscienti-masse; una linea la quale ne indicherebbe le origini in un atteggiamento coerentemente antidogmatico, cui non sono estranee dirette influenze della coeva filosofia dello spirito. La tendenza attivistica o «partitaria», divenuta volgata nel secondo quarto di questo secolo (non solo per la dottrina sovietica ufficiale, ma riverberatasi anche, in varia ma sempre larga misura, sui gruppi estranei e sui più diretti avversari), mostra insomma abbastanza chiaramente di affondare le proprie radici entro taluni aspetti di quella rielaborazione critica dei concetti marxistici da parte della cultura europea dell'ultimo Ottocento e del primo Novecento che si può genericamente comprendere sotto la denominazione di «revisionismo». Sintomatiche, ad esempio, per questo riguardo appaiono alcune proposizioni sulla concezione materialistica della storia formulate nel 1902 da Giorgio Sorel ad un congresso della Société française de Philosophie, particolarmente insistenti sull'importanza chiarificatrice dello studio dei concetti giuridici fondamentali, dei legami che si formano fra le psicologie individuali, della connessione fra ideologie, religioni, dottrine filosofiche, ai fini dell'interpretazione storica. Rappresentano il naturale sviluppo in senso, diciamo, pragmatico dell'organicismo di Labriola, e tracciano una via non dissimile da quella su cui si addentrerà l'analisi di Gramsci. Analisi a sua volta imperniata su di un'accentuazione dell'importanza preminente del «momento culturale» pur nell'ambito dell'attività pratica, in quanto collettiva: «Ogni atto storico non può non essere compiuto dall'uomo 'collettivo', cioè presuppone il raggiungimento di una unità culturale-sociale per cui una molteplicità di voleri disgregati, con eterogeneità di fini, si saldano insieme per uno stesso fine, sulla base di una eguale e comune concezione del mondo (generale e particolare, transitoriamente operante — per via emozionale — o permanente), per cui la base intellettuale, è così radicata, assimilata, vissuta, che può diventare passione».

Piuttosto, se veramente si vuol cercare di comprendere qualcosa sul significato e la portata effettivi del materialismo storico nelle sue diverse formulazioni e precisazioni, conviene tener presente tale scaglionarsi nel tempo di queste, in una successione di momenti storici differenti la quale le condiziona e le differenzia assai più di quanto non accada per altre costruzioni ideologiche. Ogni altro modo di considerare il problema, rivendicazione o critica a fondo o magari distinzione che si sforza d'essere serena fra «ciò che è vivo e ciò che è morto», finirà altrimenti per condurre ad esal-

tazioni od a condanne in blocco, significative, certo, in quanto atteggiamenti mentali del critico, ma affatto prive di qualunque valore interpretativo: e questo nonostante qualsiasi buona disposizione in contrario. È lo spiritello maligno della storia che si vendica incatenando ai pregiudizi del proprio tempo quanti, per mancanza o per ingenua fiducia, hanno creduto di poter materializzare e circoscrivere quei pregiudizi entro posizioni altrui, da osservare con l'aria di superiorità, magari benevola e indulgentemente protettrice, di chi ne è immune.

2. STORICISMO OTTOCENTESCO E LOTTA DELLE CLASSI.

Un'ottima occasione per considerazioni di questo genere, che tengano soprattutto presenti il significato e la risonanza del pensiero di Marx entro il tempo suo, può essere precisamente offerta dal parecchio che s'è pubblicato in quest'ultimi tempi su aspetti meno noti di esso e dell'esperienza rivoluzionaria che riassume. All'ampia e documentatissima biografia di O. Maenchen-Helfen e B. Nicolajevski¹ è seguito lo studio analitico e minuzioso dell'evoluzione intellettuale di *Marx giovane*, di Giuliano Pischel;² un'accuratissima edizione, dovuta a Norberto Bobbio, di quanto rimane degli sparsi saggi sull'economia politica e la filosofia hegeliana stesi dallo stesso Marx durante la sua esperienza parigina, nel 1844,³ offre un degno complemento al *Manifesto del partito comunista* pubblicato con ampi commenti storici ed appendici documentarie da Emma Cantimori Mezzomonti,⁴ già presentato da Gabriele Pepe ai lettori di « *Bel-fagor* » (a. III, p. 728). In buona parte dedicata ad argomenti che hanno diretta attinenza col *Manifesto* è pure la miscellanea commemorativa *A centenary of Marxism* contenuta nel volume di « *Science and Society* » dello scorso inverno,⁵ mentre una ricca raccolta di documenti sul movimento rivoluzionario, dalla Lega dei Comunisti alla formazione del Partito Operaio Tedesco, è stata curata da Palmiro Togliatti nel quarto volume dei « *Classici del marxismo* ».⁶

Tutte le esperienze confluite nel bando, più che della nuova cultura, della nuova società si possono quindi considerare adeguatamente illustrate, e più ampi sono gli elementi a nostra disposizione per valutare la portata dei rapporti fra gli ordini di interessi nei quali tali esperienze si possono raggruppare. Che sono fondamentalmente tre: le tre « fonti » ed insieme parti costitutive del marxismo distinte con particolare chiarezza (non scevre, naturalmente, da una precisa tendenzialità nell'interpretazione) da un articolo di Lenin sulla « *Prostvestsenie* » del marzo 1913.⁷ In primo luogo il materialismo filosofico, eredità settecentesca arricchita dalle conquiste di Hegel e di Feuerbach; poi l'economia classica, giunta ad una compiuta sistemazione teorica nel paese maggiormente progredito nei confronti dello sviluppo capitalistico, l'Inghilterra; infine le dottrine socialistiche sviluppatesi entro la più ricca esperienza rivoluzionaria, quella francese, come riflesso e denuncia dell'oppressione dei lavoratori perduranti pur dopo l'abbattimento del regime feudale.

E discretamente significativa la tendenza, forse non del tutto consapevole, di

¹ O. MAENCHEN-HELFFEN e B. NICOLAJEVSKI, *Karl Marx*, Torino, Einaudi, 1947, pp. 430.

² GIULIANO PISCHEL, *Marx giovane*, Milano, Garzanti, 1948, pp. 324.

³ KARL MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Traduzione di Norberto Bobbio, Torino, Einaudi, 1949, pp. 194.

⁴ *Manifesto del Partito Comunista* di KARL MARX e FRIEDRICH ENGELS, a cura di Emma Cantimori Mezzomonti, Torino, Einaudi, 1948, pp. 304.

⁵ *A centenary of Marxism*, edited by SAMUEL BERNSTEIN and the editors of « *Science and Society* » (volume XII, number 1, Winter, 1948), New York, Science and Society, 1948, pp. 196.

⁶ KARL MARX-FRIEDRICH ENGELS, *Il Partito e l'Internazionale*, Traduzione di P. Togliatti, Roma, Edizioni Rinascita, 1948, pp. 288.

⁷ LENIN, *Opere scelte*, Mosca, 1948, vol. I, p. 67 (dell'edizione francese).

Lenin a sorvolare su quest'ultima fonte rispetto alle prime due, o meglio a mettere in rilievo i caratteri positivi, i risultati concreti da quelli raggiunti di fronte ai limiti del cosiddetto utopismo ed al carattere soprattutto pragmatico dell'esperienza francese:

Le rivoluzioni tempestose che... seguirono la caduta della struttura feudale e servile dimostravano tuttavia sempre più chiaramente che la lotta di classe era la base e la forza motrice di tutta l'evoluzione.

Nessuna vittoria della libertà politica sulla classe dei signori feudali fu raggiunta senza superare un'accanita resistenza. Nessun paese capitalista poté organizzarsi su di una base più o meno libera, più o meno democratica, senza una lotta a morte tra le diverse classi della società capitalistica. La genialità di Marx consiste nell'identificare e nell'applicare rigorosamente, primo fra tutti, la conclusione che si trae dalla storia universale. Questa conclusione è la dottrina della lotta di classe.

Pur fra queste riserve, Lenin riconosce la funzione perfettamente indipendente di tale costruzione storica nei confronti della critica marxista dell'ideologismo e del vecchio materialismo: tant'è vero che altrove ricorda il rilievo tutto particolare dato alla teoria della lotta di classe dagli storici francesi della restaurazione (Thierry, Guizot, Mignet, Thiers), i quali ne avevano fatto canone fondamentale per l'interpretazione della storia del loro paese. E, benché l'accento del suo modo di far rivivere, di continuare la costruzione marxista, cada da tutt'altra parte, su di un'accentuazione della «partitarietà» di quella, non trascura di rendersi conto della funzione fondamentale in essa rivestita da considerazioni empirico-storiche che possiamo in largo senso definire di tipo «metodologico».

L'accurata messa a punto della Cantimori Mezzomonti segna molto bene i limiti di taluni apporti del socialismo francese autoctono al *Manifesto*, in chiara polemica con l'Andler e lo stesso Sorel; ma d'altra parte, legata ad un compito di scrupolosa e quasi letterale esegesi, accenna soltanto di sfuggita all'incubazione dei concetti di classe, di borghesia, entro la storiografia romantica, in Thierry ed in Guizot. Si limita cioè soprattutto a ricordare come Marx stesso, in una lettera al Weydemeyer del 1852, abbia raccontato di essere giunto a concepire la storia come storia delle lotte fra le diverse classi della società dedicandosi a Parigi, nel 1844, allo studio della rivoluzione dell'89. Fu allora che scoperse la letteratura storica del «terzo stato», la quale, muovendo da problemi non molto dissimili da quelli che ora lo assillavano, era stata condotta ad impostare sul «terzo stato» stesso la storia tutta quanta della nazione francese dalle sue origini, vale a dire dalle invasioni barbariche, ed a trasformarla quindi in una storia di lotte fra gli «stati», le «classi», le «nazioni» addirittura, conviventi e nemiche, perpetuamente armate l'una contro l'altra.

Ciò che rimane dei saggi scritti a Parigi in quel 1844 fu pubblicato per la prima volta per intero da V. Adoratskij nel 1932, come primo disegno della *Critica dell'economia politica*, «con un capitolo finale sulla filosofia di Hegel». Sono la continuazione degli articoli sulla *Questione degli Ebrei* e sulla *Critica della filosofia del diritto di Hegel* pubblicati negli «Annali franco-tedeschi» ai primi di marzo di quell'anno. Come tali, manifestano anzitutto la piena coscienza del carattere astratto della dialettica speculativa, vizio originario della filosofia hegeliana; coscienza raggiunta sotto la diretta influenza del pensiero di Feuerbach. Ma insieme vi si trovano anche larghe tracce di letture, particolarmente economiche; vi si trovano significative osservazioni sulla funzione umana delle conventicole, delle associazioni, dei partiti. Ecco una pagina che ritrae evidentemente impressioni riportate frequentando le sette rivoluzionarie:

Quando gli operai comunisti si riuniscono, essi hanno primamente come scopo la dottrina, la propaganda, ecc. Ma con ciò si appropriano insieme di un nuovo bisogno, del bisogno della società, e ciò che sembra un mezzo è diventato scopo. Questo movimento pratico può essere osservato nei suoi risultati più luminosi se si guarda una riunione di operai socialisti francesi. Fumare, bere, mangiare, non sono più puri mezzi per stare uniti, mezzi di unione. A loro basta la società, l'unione, la conversazione che ha a sua volta per iscopo la società; la fratellanza degli uomini non è presso di loro

una frase, ma una verità, e la nobiltà dell'uomo s'irradia verso di noi da quei volti induriti dal lavoro.¹

L'uomo di Feuerbach si libera da quel tanto di generico, di «fuori del mondo», che portava con sé, entra nel mondo vivo della storia, dello Stato, della società. Si percepisce l'astrattezza della filantropia *filosofica* dell'ateismo e dello stesso comunismo primitivo col suo odio per ogni forma di società esistente, col suo disprezzo per ogni partito politico, per la democrazia e per la repubblica; talvolta anzi l'espressione diventa violentemente ironica, come quando si parla della comunanza delle donne «mistero rivelato di questo comunismo ancor rozzo e materiale», o dell'«invidia universale» come «forma mascherata sotto cui si presenta l'avidità, la quale vi trova, ma in altro modo, la propria soddisfazione». Ma non è vero, o non è completamente vero, che Marx guardi ad esso solo con malcelata superiorità dall'alto del proprio filosofico disegno («L'ignoranza non ha mai fatto del bene a nessuno!») sarebbe stato il suo argomento iroso contro il povero Weitling in un'adunanza a Bruxelles, secondo quanto racconta Annenkov in un articolo del 1880).² Lo guarda invece con obbiettività di storico, come generato e compreso dall'intero movimento della storia, «mentre il comunismo non ancora giunto al proprio compimento cerca di sé una prova *storica*, traendola da singole forme estranee alla proprietà privata... ma con ciò riesce proprio a dimostrare che la parte incomparabilmente più grande di questo movimento contraddice alle sue affermazioni e che, se mai esso sia qualche volta esistito, proprio il fatto di essere esistito *nel passato* è in contraddizione con la pretesa di valere *come essenza*».

Di qui la necessaria ricerca della connessione fra movimento rivoluzionario e movimento della proprietà privata, vale a dire dell'economia-produzione e consumo. «La religione, la famiglia, lo stato, il diritto, la morale, la scienza, l'arte, ecc., non sono che modi *particolari* della produzione e cadono sotto la sua legge universale». È la prima formulazione del materialismo storico, seguita a breve distanza dalla prima formulazione della filosofia della prassi: «Si vede come il soggettivismo e l'oggettivismo, lo spiritualismo e il materialismo, l'agire e il patire smarriscano la loro opposizione soltanto nello stato sociale, e quindi perdano la loro esistenza fatta di queste opposizioni; si vede come la soluzione delle opposizioni *teoretiche* sia possibile soltanto in maniera *pratica*, soltanto attraverso l'energia pratica dell'uomo, e come questa soluzione non sia per nulla soltanto un compito della conoscenza, ma sia anche un compito reale della vita che la filosofia non poteva adempiere proprio perché essa intendeva questo compito soltanto come compito teoretico».³

Se accostiamo queste formulazioni e l'analisi economica da esse postulata e quasi imposta al loro autore alle proposizioni sulla lotta di classe enunciate nel *Manifesto*, non possiamo non riconoscere la funzione fondamentale avuta dalla concreta analisi storica, ereditata dalla cultura liberale francese, nell'elaborazione e nel chiarimento della costruzione politica di Marx e degli stessi suoi atteggiamenti filosofici. (Affermare l'assoluta preminenza dei quali era, ed è, in fondo, soltanto un modo di enunciare il carattere «partitario», pratico di tutto quanto quel sistema, da accettare o respingere in blocco, come verità o menzogna opposta a tutta quanta la rimanente cultura).

La «classe politica» teorizzata nella *Filosofia del diritto* di Hegel non trovava soltanto un corrispettivo, più cosciente del valore di richiamo ad una realtà sociale maggiormente complessa e gravida di conflitti rivestito dalla grande Rivoluzione, in quel portare sul piano delle razze, delle caste contrapposte — dominatori e dominati — i contrasti politici sempre più profondamente sensibili nell'interno delle nazioni eu-

¹ *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 145.

² HANS MÜHLESTEIN, *Marx and the utopian Wilhelm Weitling*, in *A centenary of Marxism* cit., p. 129.

³ *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., pp. 122-130.

ropee. Vi trovava anche la ripresa della plurisecolare ricerca (quasi coeva alla dissoluzione dell'unità medioevale, della sacra romana repubblica) della buona, della bene ordinata democrazia, quale si sviluppa nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* in caparbia e quasi anacronistica antitesi col *Principe*, si affaccia non senza sapore di nostalgia in qualche celebre ricordo guicciardiniano, e trova la via di affermarsi come desiderio diffuso nelle indagini, e nelle polemiche parlamentaristiche del diciottesimo secolo.

Ora, c'è un atteggiamento costante in questa ricerca, che l'avvicina all'altra ricerca, affine ma non identica, dell'ottima repubblica, propria di tutti i tempi e di tutti i paesi — o meglio dei momenti di crisi, di disorientamento, di smarrimento, quando la struttura sociale ed economica scricchiola, mostra delle falle irreparabili. È la ricerca che conduce sempre, in vario modo, all'idealizzazione fra nostalgica e utopistica del buon tempo antico, dei buoni e puri costumi dei padri, o magari della sanità fisica e morale dei popoli meno contaminati dalla civiltà. Mentre si consolidano in tutta Europa le monarchie nazionali assolute, i teorici della politica che non esauriscono l'opera loro entro un goffo ed inconcludente compito descrittivo venato di moralismo insistono tutti su di un medesimo motivo: il necessario rinnovamento degli ordinamenti e dei ceti di governo. Ne derivano le insistenze sull'eguale partecipazione alla sovranità da parte di tutti i cittadini, nelle terre in cui ancora sussistono la bontà, la religione, le virtù primitive. E ne derivano pure, all'opposto, le altrettanto anacronistiche difese dei residui diritti della nobiltà feudale, elemento e cardine di stabilità nelle nazioni, quali s'incontrano nella polemica parlamentaristica del '700, a cominciare dal Boulainvilliers, od anche nei generosi disegni di un razionale assetto sociale del Fénelon o del duca di Saint-Simon.

E abbastanza interessante osservare il confluire di questi concetti, legati a sentimenti per eccellenza conservatori, aristocratici, nell'elaborazione e nella generalizzazione della nozione di classe — nozione che nella sua origine e nelle sue caratteristiche non ha proprio nulla di naturalistico, di zoologico, come è potuto sembrare a tanti detrattori per partito preso. La classe costituisce un gruppo di uomini sufficientemente determinato per omogeneità di condizioni sociali ed economiche, di idee, di interessi, di volontà operanti, e sufficientemente stabile nel susseguirsi delle generazioni, per rappresentare non il semplice insieme degli individui attendenti ad una determinata funzione, ma l'effettivo persistere di una linea di condotta del gruppo stesso adeguata a quelle condizioni. E cioè sempre, inizialmente, una classe politica, una classe dominante: tutte le successive elaborazioni teoriche, consciamente o no, conserveranno questa caratteristica.

Dal senso prima nostalgico-arcaizzante, poi boriosamente aristocratico della classe dominante, la nobiltà, vien fuori gradualmente il sentimento di una meno palese ma sempre più effettiva primazia non già dell'insieme indistinto degli oppressi, ma di una nuova classe dominante (coperta dalla generica etichetta di quello, la *roture*). È il terzo stato, la borghesia, il quale arriva a proclamarsi puramente e semplicemente la nazione, ad allargare ancora cioè il concetto di classe di governo, richiamantesi ad una più o meno illusoria dipendenza dai conquistatori qual'è teorizzata da tardi e anacronistici campioni della nobiltà come un Montlosier od un Granier de Cassagnac (si vedano le osservazioni in sé giuste, della Cantimori Mezzomonti, p. 67, sulla esagerata importanza attribuita all'influenza di un libro di quest'ultimo dallo studio del Dal Pane *Intorno alle origini del materialismo storico*: ma non si dimentichi come questa non è una questione precisa di « fonti » determinate, bensì implica la valutazione del significato, della portata storica dei singoli concetti accettati ed utilizzati da Marx). Il passaggio da quello che era stato dapprima il contenuto ancor vago di una generica aspirazione all'« equalità », ad un migliore assetto del pubblico governo minacciato dalla maggiore efficienza pratica del principato assoluto, — e s'era quindi trasformato in aristocratico motivo d'orgoglio, di fierezza in una specie di diritto divino o magari

di diritto biologico, razzistico della *élite* dirigente (o proponentesi, o rivendicantesi come tale) al governo della società, — ad una rinnovata aspirazione verso un migliore, un più razionale assetto nell'interesse individuale di tutti i singoli componenti della comunità, rappresenta il naturale risultato dell'età delle grandi rivoluzioni, del sorgere delle varie manifestazioni radicali facenti corona alla « religione della libertà » giunta al suo apogeo. E di esse naturalmente si alimenta, in varia misura e con varia efficacia; accanto agli storici liberali trovano il loro posto i primi teorici « utopistici » del comunismo, con le loro preoccupazioni funzionali ed economicistiche. Particolarmente importante l'accentuazione del fattore economico della storia compiuta dal conte di Saint Simon e messa ora in risalto in un lucido profilo di Bernstein.¹ Pur nei suoi limiti, l'esperienza francese — esperienza di cultura ed anche di vita, attraverso i contatti con la nuova « classe » destinata a compiti « politici » o supposta tale, che acquistava coscienza di sé nei circoli operai — dovette rappresentare per Marx e poi per il suo collaboratore e compagno Engels innanzitutto una vigorosa iniezione di storicismo nell'ingenuità messianica del loro socialismo « vero »² di cospiratori tedeschi.

3. LA « SOCIETÀ SENZA CLASSI » E IL MARXISMO DEL NOVECENTO.

La valutazione così sommariamente delineata dell'accento, del « quarantottismo » fondamentale del *Manifesto del partito comunista* può apparire tale da immeschinarne il significato, riducendolo al semplice epigono, sia pure ricco di più consequenzario raziocinio, di una così lunga catena. Può apparire, soprattutto fuori moda, in quanto rappresenta la riduzione alle estreme conseguenze dell'interpretazione « metodologica » tentata dal revisionismo, il quale si preoccupava particolarmente di trovare un terreno comune fra la propria cultura ed il messaggio marxista. Come potrebbe reggere ancora di fronte all'immagine ben più significativa ed autentica di un Marx banditore di una nuova filosofia e di una nuova religione, o se si preferisce di una non-filosofia e di una non religione, annunziatore cioè della grande frattura del mondo contemporaneo?

Non è certamente il caso di menomare l'importanza della critica della religione sulla quale si è diffusa la più scaltrita esegesi contemporanea, e che viene giustamente lumeggiata nei suoi rapporti con l'hegelismo dal disegno del *Materialismo dialettico* di Henri Lefebvre (Torino, Einaudi, 1940, pp. 136) e nei suoi svolgimenti novecenteschi dall'ampio quadro del *Materialismo dialettico sovietico* del padre gesuita, e professore al Pontificio Istituto Orientale, Gustavo A. Wetter (*ibidem*, 1948, pp. 432). Ma è proprio la fortuna postuma di quell'aspetto, anzi di quel modo di impostare e presentare la dottrina, ad apparirci degna di una spiegazione sulla base dell'analisi marxista delle classi, passata di fronte ad essa in seconda linea. Si potrebbe in tal caso scoprire che quell'analisi (qui inquadrata alla meglio entro i problemi incombenti sul pensiero ottocentesco dopo il crollo dei punti fermi, reali od illusori, sui quali poggiava l'equilibrio europeo: dopo cioè che lo spirito del mondo era montato a cavallo, secondo l'immagine di Engels) coglie in realtà nel segno forse al di là delle intenzioni del suo autore. La nuova classe-libertà, classe-esigenza universale, vale a dire il proletariato sostituito alla borghesia, proprio in quanto vagheggiata classe dirigente che nella sua ascesa al potere condurrebbe alla sparizione del concetto stesso di classe politica, di classe dirigente, frazione di dominatori contrapposta ad una massa di dominati, rappresenta molto bene la dissoluzione in corso nel ventesimo secolo del concetto stesso di « classe » e della congiunta illusione di « equalità », di capacità uniforme di suddi-

¹ SAMUEL BERNSTEIN, *Saint Simon's philosophy of History*, nel *Centenary cit.*, p. 89.

² Cfr. il disegno dei caratteri del *German utopianism* tracciato da AUGUSTE CORMU, *ibidem*, pp. 97-112.

videresi i compiti direttivi ed assicurarne la necessaria continuità e stabilità di esercizio. Dissoluzione che è una cosa sola con la effettiva realizzazione della « società senza classi », bandita come ideale da affiancare a quello dell'emancipazione del proletariato — ultima classe all'opposizione, aspirante alla dirigenza. Per una vichiana ironia della provvidenza, la teorizzazione del concetto di classe non porta affatto ad un'augmentata coscienza classistica, ma semplicemente alla dissoluzione completa della funzione storica e politica assolta dalla classe medesima.

La dura realtà della storia contemporanea ha fatto crollare tutte le illusioni sulla possibilità di un eguale esercizio di potere, di una capacità uniforme di suddividersi i compiti direttivi assicurando una continuità di azione, dei membri di una sola classe — di un'involuzione insomma dei « principati » assoluti dell'età moderna verso la più antica e perfetta forma di « repubblica ». Si sono avuti invece regimi di transizione a forme nuove e perfettamente « aclassistiche », via via sostituentisi alle forme di società più diverse, per le vie più impensate: regimi fondati su di un più funzionale complesso di « quadri », di « tecnici », di « *managers* », privi di effettivi legami non gerarchici fra di loro (comunanza vera o supposta di tradizioni, solidarietà d'interessi, ecc.). La critica radicale delle vecchie concezioni ideali attraverso la dialettica materialistica, il successivo rifiuto di ogni eredità meccanicistica e idealistica ottocentesca, trovano in questo quadro storico il loro ambiente e la loro giustificazione naturale. Sotto questo punto di vista il sommario storico del pensiero russo contemporaneo e la sua esposizione sistematica compiuti in modo diligente ma forse un po' incolore dalla monografia sul *Materialismo dialettico sovietico* del padre Wetter acquistano un interesse che non è certo soltanto quello di un « museo degli orrori », o di un insieme di fanfaluche puerili! Ci presentano anzi l'impalcatura teorica conseguente di un tipo di organizzazione politica niente affatto limitato ad un determinato « sistema » comunista, ma in varia misura diffuso in vari regimi più avanzati, più lontani da quelli che erano stati gli ideali e i miti autenticamente conservatori e liberali del secolo decimonono. I quali a loro volta trovano la loro espressione più fedele nelle sopravvissute aspirazioni socialistiche ed anche marxistiche di tipo « democratico »: la « terza forza » od il suo mito, sostanzialmente (qualsiasi giudizio di valore se ne voglia dare) la sola effettiva forza conservatrice, capace di assicurare o almeno tentare un assetto stabile della nostra vecchia civiltà europea.

Ma se la distinzione fra ispirazione storica, umana e ispirazione metafisica, religiosa — o antireligiosa — nel comunismo marxistico corrisponde approssimativamente al diverso *animus* delle sue incarnazioni ottocentesche e novecentesche, sarebbe assurdo ritenere così le prime prive di costanti afflitti millenaristici, come le seconde sprovviste di un ragguardevolissimo acume critico (posseduto spesso in grado eminente rispetto ad altre correnti contemporanee) nel giudizio sui fatti politici. La continuità storica della dottrina del metodo, è incontestata: tanto più evidenti vi appaiono, però, le divergenze portate dal modificarsi della concezione rivoluzionaria.

Lo possiamo constatare scorrendo (sempre per limitarci a quanto è uscito in Italia durante gli ultimi mesi) tre volumi di non grande mole dedicati tutti all'esame di fondamentali questioni politiche: la raccolta degli articoli scritti da Marx nel 1850 per tracciare un quadro dello svolgimento e della portata della rivoluzione quarantottesca francese,¹ l'analisi economico-politica dell'avvenimento fondamentale del secolo ventesimo, la guerra del '14, disegnata da Lenin nel 1916,² ed il contributo dato

¹ KARL MARX, *Le lotte di classe in Francia*, a cura di Mario A. Manacorda, Torino, Einaudi, 1948, pp. 190.

² LENIN, *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo*, Saggio popolare. In appendice: EUGENIO VARGA, *Nuovi dati* (tradotti rispettivamente da Felice Platone e da Emma Cantimori Mezzomonti), Roma, Edizioni Rinascita, 1948, pp. 272.

nel 1913 da Stalin alla discussione del problema delle nazionalità impostata fra le varie correnti della socialdemocrazia russa.¹

Il sarcasmo battagliero di Marx che vede via via incupirsi la situazione europea col prevalere dappertutto della reazione, e conseguentemente svanire la palingenesi rivoluzionaria vagheggiata per un momento come imminente, si conclude in un'analisi più distaccata ed obbiettiva della fase economica ascendente della borghesia, la quale ha avuto sì una battuta d'arresto con la crisi commerciale del '47, premessa del sommovimento dell'anno successivo, ma subito dopo si è ripresa con un tale rigoglioso sviluppo delle forze produttive da escludere ogni possibilità di effettiva rivoluzione. « Una siffatta rivoluzione è possibile soltanto nei periodi in cui le forze produttive moderne entrino in contraddizione con le forme borghesi di produzione. Le varie beghe cui si abbandonano ora i rappresentanti delle singole fazioni del partito dell'ordine continentale, e in cui essi si compromettono a vicenda, anziché dare occasione a una nuova rivoluzione, sono al contrario possibili soltanto perché la base della situazione è momentaneamente così sicura e (quel che la reazione non sa) così borghese. Contro di essa tutti i tentativi reazionari tendenti a impedire l'evoluzione borghese si spunteranno, come tutta l'indignazione morale e tutte le ispirate declamazioni dei democratici. Una nuova rivoluzione è possibile soltanto in seguito ad una nuova crisi. Ma è altrettanto certa ».² Il politico e l'organizzatore si vede insomma tracciato un compito che è innanzitutto di « coscienza delle difficoltà » del movimento proletario; l'immena indagine economica sul *Capitale* gli sarà imposta appunto dal dovere di scrutare a fondo la funzionalità, le radici del sistema che si propone di distruggere.

Molto più rigorosamente definito è il campo dell'analisi leninista sulla contraddizione fondamentale del moderno assetto borghese: la tendenza all'espansione mondiale delle potenze, ed alla loro sovrapposizione, venutasi delineando dalla fine del secolo scorso, press'a poco in coincidenza coi conflitti ispano-americano ed anglo-boero (1898-1902). Lenin ricorda, senza condividerla, la spiegazione del fenomeno data dall'economista inglese J. A. Hobson (e formulata in termini anche più drastici dall'*Akkumulation des Kapitals* di Rosa Luxemburg) secondo cui l'eccesso della produzione e degli investimenti capitalistici genera necessariamente fenomeni di sottoconsumo, postula quindi una ricerca di sempre nuovi mercati « prova definitiva di una falsa economia di distribuzione » da farsi prima con mezzi pacifici e poi, allorché questi non bastano più, con la conquista armata. Ma la sua esposizione si ricollega a quella contenuta nel *Finanzkapital* di Rodolfo Hilferding: afferma cioè l'importanza sempre crescente del capitale finanziario, il quale tende a riunire sotto il controllo di giganteschi monopoli un numero sempre crescente di attività economiche di tutti i paesi. Tali concorrenti processi di concentrazione finiscono per dividere il mondo intero in pochi settori dominati dai singoli monopoli capitalistici: il cozzo d'interessi fra questi non si può risolvere altrimenti che con un conflitto armato.

Mentre cioè l'Hobson e la Luxemburg si tenevano stretti a considerazioni di pura dinamica economica, continuavano anzi in questo senso rigorosamente l'esame funzionale del sistema capitalistico impostato da Marx, l'attenzione di Lenin si sposta verso gli aspetti più tipicamente politici del problema, magari avvalendosi dei dati di uno studioso di tendenze molto più « opportuniste » di quei due, come lo Hilferding.

¹ STALIN, *Il marxismo e la questione nazionale e coloniale*, Traduzione di Carol Straneo Caracciolo, Torino, Einaudi, 1948, pp. 368. (All'articolo sul *Marxismo e la questione nazionale*, pubblicato sulla rivista « *Prostvestcenie* » del 1913, pp. 41-125, seguono, accompagnati da largo commento storico e da citazioni di passi di Marx e Lenin sul medesimo argomento, interventi e scritti del 1917, 1918, 1920, 1921, 1922, 1923, 1924, 1925, 1926, 1927, 1930).

² MARX, *Le lotte di classe* cit., pp. 171-172. Dall'articolo sull'*Abolizione del suffragio universale* apparso sull'ultimo fascicolo della « *Neue Rheinische Zeitung* », verso la fine del 1850.

Il processo dello sviluppo economico non conduce di per sé a conflitti, bensì ad una tale prevalenza dei grandi complessi monopolistici sui singoli Stati da condizionare necessariamente le direttive di azione di questi ultimi non solo, ma da snaturare completamente le caratteristiche essenziali del capitalismo classico (libera concorrenza, limitazione dei pubblici poteri, ecc.). Posta la questione in termini simili, le soluzioni socialdemocratiche auspiccate da un Hobson o da un Kautsky, consistenti soprattutto nell'aumento della capacità di consumo della popolazione, si rivelano come niente affatto pertinenti. Unica soluzione possibile, il rovesciamento conseguente e totale della realtà politica. Ogni traccia di determinismo economico scompare di fronte all'affermazione decisa della volontà rivoluzionaria di costruire un mondo nuovo.

Non diverso è il modo di reagire di Stalin, di fronte all'altro grande soggetto di discussione del socialismo prebellico: il problema dell'autonomia delle nazionalità oppresse. L'articolo sul *Marxismo e la questione nazionale*, ch'è senza dubbio la cosa sua più notevole anteriore alla rivoluzione d'ottobre, fu scritto fra la fine del 1912 ed il principio del 1913, durante un soggiorno in Austria, il più lungo compiuto all'estero dal rivoluzionario georgiano. Gli tenne dietro un anno dopo, sulla medesima rivista («*Prosvestenie*»), un nuovo articolo di Lenin sul *diritto all'autodeterminazione delle nazioni*, anche più violentemente polemico nei riguardi di quella totale astensione del proletariato dalle rivendicazioni di autonomia nazionale, bandita dalla Luxemburg, che già aveva suscitato le ire di Antonio Labriola. Orbene, anche qui lo Stalin imposta il problema in modo nettamente pragmatico, rifiutandosi di riconoscere un valore assoluto, valido per tutte le situazioni, alla propugnata adesione proletaria alle lotte per l'indipendenza; rileva anzi il risolversi di queste, in molti casi, in forme di arretratezza sociale favorite dall'isolamento, e critica aspramente il criterio etnico di organizzazione introdotto e sostenuto dal *Bund* degli ebrei russi e dalla socialdemocrazia austriaca.

Questo diverso atteggiamento, questa più energica insistenza sulle necessità dell'azione e sul carattere determinante, anzi, di essa, nei confronti degli antichi tentativi di considerazione obbiettiva delle leggi immanenti allo sviluppo stesso delle cose, costituisce la caratteristica principale dell'opera dei due *leaders* rivoluzionari di fronte a quella del maestro cui entrambi — certo in buona fede — dichiarano di attenersi strettamente. E costituisce pure l'indice migliore dell'accezione profondamente mutata del messaggio marxista nell'animo e nel pensiero dei «moderni», degli uomini del ventesimo secolo rispetto a quelli degli «antichi», degli ottocentisti cioè, a cominciare dallo stesso Marx.

ENZO BOTTASSO

SUL METODO DI ROBERTO LONGHI

Longhi ha collocato un'altra bomba.¹ L'intenzione esplosiva dell'ordigno è intanto nel fatto che la struttura presa di mira attenga come dato primordiale al corredo di erudizione che si allestisce nei ginnasi. Non già che le speculazioni dell'autore, sottilmente smarrito nel limbo dei preziosi, non solessero sottoporre a drastiche variazioni gli ingredienti costitutivi della più vulgata tradizione scolastica: basti rammentare, in materia di tesi elementari che si direbbero oramai sottratte alle contestazioni, la discendenza dei Veneti da Piero della Francesca attraverso l'inflessione della carriera di Antonello e di Giovanni Bellini (che confutava la fatale e prescritta opposizione Toscana-Venezia), o la remota preparazione del Caravaggio nel quattro e cinquecento lombardo e in ispecie bresciano (e simmetricamente la sua azione sulla pittura spagnola e sulla olandese). Ma qui! Il blocco della pittura bizantina, almeno consecutiva alla disputa iconoclastica, sottratto alla poesia e devoluto alla non-poesia; le infrazioni

¹ *Giudizio sul Duecento*. Estratto da «*Proporzioni*», II (1948), Firenze, Sansoni.

italiane alla giurisdizione costantinopolitana ricondotte a cultura antica (riduzione che per un pezzo insiste ad affermarsi solo nella metafora di linguaggio «romanzo» o «neo-latino», finché un sobrio accenno alla scoperta di Castelseprio non la riannette alla lettera); l'antitesi Firenze-Siena, e per essa quella dei genî capostipiti Cimabue e Duccio, composta a unità per il rintracciamento di Duccio creato di Cimabue in Assisi; l'ipostasi di Siena (cioè proprio della Bisanzio *in partibus*) più radicalmente eliminata con la soggezione dei suoi inizi al fiorentino, prigioniero di Montaperti, Coppo di Marcovaldo. Se si compie questa posizione con la ripresa di tesi ben registrate (falsificazione della data antica di Guido da Siena, identificazione del Maestro di Isacco in Giotto giovane), col rilievo dato ai maestri coevi di Cimabue, in particolare il pisano della pala di San Martino (e la parallela rivalutazione di Margaritone o Margarito), e infine col tracciato delle reazioni di Giotto sui contemporanei, da Cimabue stesso al romano Cavallini (il che inverte un'altra cronologia relativa), si otterrà un sommario abbastanza plausibile del rovesciamento storiografico proposto per la pittura del duecento. S'aggiungano agli effetti i modi dell'esplosione. Fra la nebbia nitrica fumano vapori peculiarmente venefici, nel senso tecnico che *poison* detiene in storia letteraria. Gli umori polemici toccano un'acredine speciale. E al lettore che importa? I *bons sentiments*, o i *mauvais*, hanno soltanto portata funzionale, a proporzione della loro utilità, cioè della verità di cui furono l'inevitabile veicolo. Non è in essi, pertanto, il segreto della grandezza di Longhi prosatore: uno scrittore, infatti (tra i massimi di questo mezzo novecento), la cui invenzione poetica insorge sempre come premio o aggio all'invenzione scientifica. (Tanto vera, precisamente, l'annessione della polemica meglio alla nascita del Longhi scienziato che a quella dell'artista, che si possono fra gli ultimi scritti, e per tutti basterebbe il *Viatico* veneziano, del resto di qualche anno più recente, annoverare pagine linguisticamente anche più alte di questo *Duecento*: non scevro — come in quel «grande gheriglio turchino della Vergine» nella *Natività* Longhi di Cimabue — d'un qualche rischio di applicazione). Dobbiamo di necessità segregare gli umori non in primo ma in un secondo e più preistorico piano, discosto dalla pubblicazione dello scrittore, se il tipo di lui è di grande barocco, che importa la nozione d'intervallo. È pacifico che sfarzo e sfoggio di linguaggio suppongano esente libertà, e cioè nessun governo diretto dell'emozione sullo stile, e dicano intelletto piuttosto che animo perturbato e commosso, filtro della partecipazione e castigazione a spettacolo. Meno pacifico, che la condizione valga anche a ritroso, l'agitazione stilistica stia per vero e proprio compenso alla conseguita impassibilità.

Ma oggi non si vuol cedere alle tentazioni, benché ingenti, che provoca un tanto scrittore; e nessuno poi ingiuriosamente ci sospetti di voler salire *supra crepidam* e delibare il merito professionale della quistione. L'esame tuttavia meramente formale dei procedimenti storiografici non oltrepassa forse la competenza del critico; e l'unico accenno teorico dell'autore (in sue parole, «chiarimento di principio») suggerisce e anzi seduce a saggiarne la portata metodologica. Esso figura nel *Corollario* 1947 aggiunto all'originale di otto-nove anni avanti, e suona:

Un singolare idealismo, quello ch'io chiamo «idealismo a corso forzoso» e che nulla ha che spartire con l'altro genuino in cui tutti crescemmo, e che sempre ci invogliò a distinguere fra i portati della fantasia creatrice e i prodotti che la simulano, si è, negli ultimi decenni, dedicato a giustificare instancabilmente le poche fasi ancora rimaste fuori dalla rosa del gusto, magari insistendo, per i casi più ambigui, che il valore starebbe proprio nell'affermazione insistita del limite. Il famoso lasciapassare «esiste un'opera d'arte A», venne così concesso a tutto che rivestisse un'apparenza riconoscibilmente raffigurativa.

È giusta questa sfuriata, e legittima questa professione d'ortodossia?

La prima domanda interessa meno. Che l'intenzione segnata fin dal titolo, di una «distinzione quasi brutale tra valore e disvalore» (la quale autorizza qui Longhi a scartare la massa dei manufatti bizantini, come del fotografismo ottocentesco o del-

l'astrattismo del presente secolo), si affermi legalmente contro l'implicito sofisma « tutto ciò che è figurativo è poesia [e non, poniamo, letteratura] », non tollera neppure la discussione. Resterebbe a vedere se presso i rappresentanti dell'idealismo a corso forzoso » (che lasceremo adespoto com'è), recuperatori di casi-limite, non si verificano depennamenti insigni, potature massicce d'interesse zone di quelle istituzioni sociologiche che dobbiamo pur predicare figurative. Introduciamo, per un attimo, un argomento *ad hominem*, che è un processo (e un omaggio) alle intenzioni. Se Longhi repelle la cultura bizantina, non sarà perché non le può applicare (e nessuno potrebbe) quella misurazione serrata dello « spazio » storico che durante tutta la sua carriera provoca i leggendari giudizi del tipo: questa è cultura del 1290, o del 1520, o del 1610? La risposta potrà essere solo affermativa, sulla giustificazione che quella cultura si pone fuori della storia. Ma con ciò si entra nell'ambito della seconda domanda, l'unica che qui importi: tutto questo si svolge autenticamente nel grembo di quell'idealismo « in cui tutti crescemmo », anche se esso andasse per avventura limitato all'abito, benché capitale, della distinzione? La distinzione nell'opera di Longhi è implicita (o comunque discreta), presente come immanente premessa o immanente finalità; la « storia » veste forma di « cronologia », in genere di « localizzazione » in uno spazio ideale, che vale per il reperimento di punti d'iniziativa, di differenziate qualità tacitamente intese quali positive. Questa pratica, come è latrice di verità, così anche può essere annessa all'idealismo « genuino », ma solo mediante estensione e interpretazione (interpretazione della « cultura » — termine di tale frequenza in Longhi — come storia, dell'attribuzionismo come qualificazione). Una volta ben fermato che questo interpretare è estensione e correzione dell'ortodossia crociana, chi non si congratulerà di respirare ancora aria natia con ritrovarsi, quasi per forza maggiore, in quell'idealismo (*factum infectum fieri nequit*) « in cui tutti crescemmo »? Se in siffatta annessione trovi da guadagnare il critico o se l'ortodossia, è chiaro a sufficienza.

In che limiti, peraltro, nel tracciare il compendio mentale d'una dottrina, si può astrarre dalle istituzioni che essa raccomanda o in cui crede di riconoscersi? Difficile scordare che, in sede di critica figurativa, il Croce non ha cessato di consigliare: monografia qualificante, e qualificazione dedotta dal tono sentimentale che predomini; applicando pari pari l'istituzione proposta per la critica letteraria. Ora, se per questo « genere » di critica la monografia qualificante s'è illustrata coi servizi che tutti sappiamo, sì che qui sarebbe addirittura sconveniente sottolineare, e in diritto e in fatto, l'inevitabile divorzio tra istituzione e spirito di verità (le cui aree non si ricoprono di necessità e in permanenza, quasi la verità fosse incarnabile solo nell'istituzione, e l'istituzione inalienabilmente legata alla verità): come accade che l'ideale consigliato per la critica figurativa non sia riuscito a prender dimora in terra? Certo perché l'opportunità della Qualificazione lirica in letteratura sorgeva, entro la cultura italiana di fin di secolo, da un'esperienza storica, e quell'altro consiglio era un'estensione *a priori*, aliena dalle storiche esigenze di quella critica (come immaginare dalla critica obbedienza a un'estetica che le riuscisse metafisica e non metodo?): tutto in conformità al glorioso principio che colui conosce le cose che le fa. E Longhi non ha certo proceduto per antologia ed esemplificazione di temi psicologici o per cernita di contenuti fondamentali: meno che meno nella « monografia » su Piero della Francesca, la cui formula esegetica riassuntiva « sintesi prospettica di forma-colore » ha tutt'altra struttura dal tipo « il proprio contenuto dell'Ariosto è l'armonia », e nella quale del resto trovano il rilievo più ingente il catalogo di Piero, la sua cronologia interna, l'inserzione di quella formula nella cultura figurativa; in altri termini, il suo svolgimento e la sua continuabilità. Senz'alcuna necessità di rivolte, togliendo e *silentio* dall'idealismo « genuino » quel che gli serviva per la pensabilità dei suoi oggetti, Longhi, lontano dal sostare didatticamente nella contemplazione extrastorica delle opere, non si è mai presentato se non come storico e attribuzionista; ma giova pensare che egli non sti-

masse, per codesta « filologia », di restare esiliato nei preliminari, nella protasi, o qui più propriamente si dirà nel nartece della critica « vera »: in quell'istituzione di apparenza filologica, e comunque ignuda o magari ingratamente abbigliata si fosse potuta offrire (di qui il doloroso dovere per noi d'ignorare la bella veste), era tutta la sua critica (la si giudicherà impura?), integro il giudizio. Fra gli ammiratori di Longhi, la categoria ingenua, sbalordito mercante o scolaro, lo celebra in prima istanza come mostro di memoria. Ma non è detto che il semplice non percepisca *per speculum et in aenigmate* qualcosa di essenziale: la « memoria », per quanto eccezionalissima, di Longhi è la facoltà di serrare l'immagine fra le immagini prossime, in ogni direzione, secondo linee il più possibile complete; di descrivere la rete di relazioni che avvolge il punto. Questa facoltà eminente d'integrare la « spazialità » del fenomeno è, qualunque siano i poteri « mistici » (cioè irrelatamente intuitivi) del nostro, dote di scienziato: innanzi ai fatti, in quanto fatti, non esistono due metodi. E bisognerà poi decidere se la stessa qualificazione pura non si ottenga in modo differenziale; e se, come accade particolarmente per la critica dei contemporanei, dove i punti di riferimento sono di facile sottinteso (l'*excessus* esercitato sui termini del « passato » è diletterantismo e basta), una critica non differenziale non venga a essere una variante didattica ottenuta per soppressione mentale del resto del « sistema » in cui il « punto » s'inserisce. La critica è una sola: e perciò la controparte dell'« interpretazione » che si diceva, della riduzione di Longhi sotto Croce, della critica quantitativa sotto la qualitativa, della strutturale sotto la formale, sarà il riconoscimento della critica di valore puro come variante-limite della critica euristicamente filologica. Per tal rispetto l'opera di Longhi, come quella dei migliori critici figurativi, è certamente paradigmatica, quanto più esorbita da un espresso programma e intenzione, di codesta realizzazione del valore in un'istituzione scientifica. (Se la presa di coscienza riuscisse troppo accusata, il primo a soffrirne sarebbe l'aggio espressivo aggiunto all'acume algebrico).

In ordine all'ortodossia: che cosa fa, per esempio, Longhi in questo *Giudizio*, pur mosso dal principio che distinguibilità di mani non è senz'altro distinguibilità di persone artistiche? Senza dubbio, lo smantellamento delle ipostasi senese e fiorentina e il loro riporto a quelle ch'egli definirebbe come le « persone prime » degl'iniziatori, combacia col canone più stretto del metodo crociano. Di qui l'immediato benessere del Croce alla più recisa disgregazione longhiana in materia di arte « locale, regionale, nazionale »: il saggio che appunto s'intitola *Arte italiana e arte tedesca* (1941). Ma che dire della riduzione di Duccio sotto Cimabue? È, infatti, altrettanto essenziale alla ricerca di Longhi, eterodosso non meno felice dell'ortodosso, che Cimabue e Duccio figurino non già quali personalità monografiche (come il pur altissimo maestro cremonese di Sant'Agata, rimasto senza séguito) bensì precisamente quali iniziatori. Separare Duccio da Cimabue nella Basilica superiore (gli esempi, qui e altrove, s'intende che valgano per l'intera attività del critico) è distinguere due « personalità » i cui titolari biografici potrebbero poi essere uno o due; ma chiamare Giotto il Maestro d'Isacco, cioè una « personalità » parimente distinta dal responsabile delle storie di san Francesco (e Longhi riconduce la differenza alla disparità del « genere »: materia tradizionale connessa e schemi vulgati, materia inedita più autorizzata a libertà), significa mettere le due in rapporto dialettico e ravvisare nella prima già l'iniziativa della seconda, fatta la sola tara d'una relativa coartazione di libertà. E ascoltiamo, a proposito appunto del Maestro di Sant'Agata e della sua « contingente limitazione storica »:

È facile immaginare che peso avrebbe potuto avere per la cultura figurativa un grande ciclo di affreschi di mano di questo pittore, se posto nell'Italia centrale: lo svolgimento della pittura italiana sarebbe stato diverso, duplice; la combinazione con la sintassi giottesca sarebbe stata più colorita, articolata.

Facile, precisamente, per chi soglia tradurre la « qualità suprema » in storicità (non certo sinonima di sviluppo determinato), sia essa attuale o, come qui, virtuale. Il

Longhi del *Piero* (1927), se vogliamo ricordarlo, nell'accingersi a delineare per sommi capi la «portata storica effettiva» del maestro, si preoccupava poco dell'ortodossia: il séguito di un artista, almeno a chi voglia superare il più ristretto e puntuale fanatismo della «personalità» immaginata *ex nihilo*, si rivela cosa di sicura importanza spirituale, e, insomma, come una propagata trasfigurazione dei nodi più personali della storia dell'arte in una continuità figurativa che solo i negatori dello «spirito delle forme» possono arbitrarsi di negare (p. 104 della ristampa 1946).

O si veda il *Viatico per cinque secoli di pittura veneziana* (1945-6), ortodosso quanto lo scritto citato del '41, e tutto sulla sua linea mentale. Ivi è adoperato il concetto di struttura (p. 26), usata ironia all'interesse per lo «sviluppo» anziché per le «persone artistiche» (p. 31); non si rinuncia alle ipotesi di storicità mancata, per esempio circa la potenziale «carica rivoluzionante» del Lotto, ma le ipotesi sono assorbite, e nella terminologia seguente: «Il mondo purtroppo non ha mai concesso che un artista pure alludendo con l'arte sua a tutto il circolo spirituale; esprimendo cioè una nuova bellezza che a sua volta suggerisce una nuova ragione e presume una nuova moralità, faccia rivoluzione totale» (p. 18); finalmente l'eretica equidistanza d'interesse per le persone e lo sviluppo è così riammessa alla norma: «La poesia suole crescere in primis sulla poesia» (p. 13). Il fatto è che lo zelo dello sviluppo è introdotto nella stessa conoscenza delle persone: «Certo che se il Tiepolo non ci avesse lasciato che le prime idee dei suoi quadri, i suoi felicissimi abbozzi, non esiteremmo a riporlo fra i maggiori settecentisti. Ma dobbiamo renderci conto della insoddisfazione che sorge ed insiste di fronte all'intero corpo della sua pittura»; e la soluzione: per il Tiepolo codesto suo felice non è che uno stadio del suo fare, «il primo stato dell'opera» (p. 40). E caso estremo di simile esegesi non puntuale della personalità: dalla ricognizione delle *opera omnia* d'un minore (Pietro Marescalchi di Feltre) risulta diminuito il capo più insigne, che preso come singolo apparve perfino tale da suggerire una speciale e fittizia *Autorschaft*; «la lega scadente di codeste opere certe (...) stinge notabilmente anche nella felicità eccezionale ed estemporanea del quadro di Bassanello. Un'opera, purtroppo, non sta mai da sola, è sempre un rapporto. E qui il rapporto è sfavorevole» (p. 4). Che nella estrema fra simili affermazioni l'accento possa sonare con una non indispensabile eccessività, leggermente metafisica, sembrerà forse a chi le pesi nella lettera, quali sentenze di estetica che non sono, perché sono canoni metodici di critica. E anche chi persistesse a preoccuparsi dell'eccessività, veda di che natura sia invece la prevaricazione; che è opportuno e fausto sgarro di fatto rispetto all'*a priori*. Sia lecito non velarne il riconoscimento nella *pietas* e nell'ossequio debiti ai padri.

Pure, il letterato e non specialista non si vorrà congedare dall'ultimo dono di Longhi senza avere schedato ancora una definizione e un parallelo altrettanto suggestivi che la didassi filologica e storiografica del suo giudizio critico. Longhi definisce come «grottesco» il celeberrimo atteggiamento stilistico che da Giunta pisano arriva fino al Maestro dell'*Inferno* (Coppo?) nel Battistero di Firenze. «Grottesco» (beninteso «grottesco per disperazione formale»), o «ironia», o «sarcasmo», o in un caso perfino «umorismo» e «caricatura», vale «manierismo», vale «oltranza» espressiva, vale «coscienza dell'orrido e dei suoi effetti di trasposizione mentale» (e certo varrebbe, se per le arti plastiche ciò non suscitasse immagini troppo precise e disturbanti, anche «espressionismo»). La seconda serie di termini appare troppo più sicura della prima, come quella che non si presta a un'interpretazione psicologica: la quale non strapperebbe agevolmente l'assenso. Se, giusta l'accenno di Longhi stesso, Giunta aveva sott'occhio e, come oggi ogni visitatore della Mostra pisana, portava nel cuore il favoloso Cristo-locusta, Cristo-mantide religiosa di Sant'Anna, borgognone o altro che sia, la tradizione che poté nascere di qui, evidentemente tale da render ragione delle nostre metafore come proporzionate, sembrerebbe però postulare una «deformazione» da eccesso di patetica partecipazione, non da oltraggioso (secondo etimologia) domi-

nio dell'oggetto. Restando fermo che in quello specifico manierismo ha luogo come sottospecie anche il grottesco (precisamente nell'*Inferno*), dannati e Crocefisso rivestono dopotutto funzioni formali diverse: Cristo-squalo, infatti, è un'ineccepibile ma semplice metafora, laddove i dannati *desinunt* propriamente in ranocchie e rettili pressoché breugheliani. Se la letteratura può venire in soccorso, si veda quel che accade nel contemporaneo settore d'intenzione espressiva. Si veda in Jacopone; o si veda in un produttore più artigianale, Bonvesin da la Riva, che giustappone precisamente un Crocefisso alla Giunta (Scrittura Rossa) a un *Inferno* alla Coppo (Scrittura Negra): il tono medio di quello è « La carne per afagio borniosa e implagadha », di questo « De quii vermini ascorusi si è 'l miser cairolento »; medesima è la base generica del linguaggio, cioè l'accentuazione nomenclatoria della precisione dialettale, ma il vero equivalente della violenza (somma effabilità) infernale è solo ritrovato, quando sia comunione di pietà, nella tautologia-limite (e dunque ineffabilità) esemplificabile con « Plurando se torzeva, torzandose plurava, Planzeva suspirando, planzando suspirava » (riferito all'*Addolorata*). L'adduzione delle arti della parola è un altro merito di Longhi, che non si limita a additare nel mosaico del Battistero una « fonte » incontestabile delle trasmutazioni di Dante, ma tecnicamente precisa che « solo il prontuario dantesco riesce a renderne il sapore verbale con il grottesco volutamente pomposo dei 'chelidri, iaculi e farree' o dei 'cenci con amfisibene' ». È ovvio che ogni traduzione pone problemi linguistici particolari (e l'identità implicita nella nozione di traduzione si sa che vale invece euristicamente per la differenziazione di tali *quidditates*): così il *décalage* tra deformazione e deformazione lo si è trovato altro nella visività immediata dei pittori toscani e altro nell'evocatività indiretta dello scrittore lombardo. E così nella *terzina*, si leggano *chelidri* e seguenti come « grottesco volutamente pomposo » o come più sincero fascino, fascino doppio della cosa esotica e dell'argentea autorità della *Farsalia*, essi segnano un indice elevatissimo d'intenzionalità espressiva; ma quest'indice va integrato in una testura composita, dove infatti la fauna di Lucano è stretta dappresso da una perifrasi sgarbata (con la desinenza in *plebea* non meno che comoda paragoge) quale « ciò che disopra al Mar Rosso è », e subito dietro incalza, auliche parole di nuova una correntissima decenza, « questa cruda e tristissima copia ». Non tanto nell'isolata natura dei componenti quanto nella loro abbondanza e disparità, nell'enciclopedia (anticlassica o almeno antiumanistica, eccentrica, dunque teocentrica) delle tradizioni e delle invenzioni linguistiche, è l'esatta, e perciò stesso più lata, rispondenza di Dante a quei modi figurativi « pisani ». A tali riconoscimenti giova anche la comparazione delle arti, per utilità euristica, e utilità euristica avrebbe ogni suggerimento che movesse dalla continuità della cultura figurativa verso la continuità (ossia la miglior misura delle discontinuità) della cultura linguistica in senso letterale. Sia ad esempio il fatto più segnalato delle nostre origini, ossia lo stacco dall'indice massimo di escursione espressiva nella *summa* linguistica, nella sublime macedonia della *Commedia*, all'indice zero di tensione nella selezione ombrosissima, nell'unitonia trascendentale del *Canzoniere*: sola condizione opportuna alla nascita d'una lingua poetica nazionale. Conoscenze capitali, questa e le sue analoghe, alle quali non sembra costituire la preparazione più acconcia il maneggio dei contenuti « psicologici », almeno nell'accezione corrente di questa parola, bensì un certo poliglottico commercio con più culture linguistiche. Longhi ci sia dunque indulgente se da lui non invitiamo soltanto a desumere immodici talenti d'invenzione, ma se ci è servito per designare l'utilità incomparabile della presunta cenerentola storia della lingua figurativa per lo storico della lingua letteraria.

GIANFRANCO CONTINI

NOTERELLE E SCHERMAGLIE

DAL LIBERALISMO AL COMUNISMO

Esortiamo i nostri lettori a leggere il *Diario di un borghese* di Ranuccio Bianchi Bandinelli (Milano, Mondadori, 1948), in cui varie note e si direbbe mai di proposito, è descritto il cammino da lui compiuto dal liberalismo al comunismo, il cammino di un borghese, nato da famiglia di piccola e a un tempo florida nobiltà provinciale. Il Bandinelli è discendente da quel Mario Bianchi, che fu molto amico di Vittorio Alfieri, e la madre era un'Otilia von Korn, di vecchia aristocrazia germanica, che ebbe accesso a corte fino agli ultimi tempi di Guglielmo II. In questo *Diario* è compreso anche un colloquio dell'autore con l'ultimo imperatore dei tedeschi, oltre che le famose note, famose pur senza essere conosciute, che il Bandinelli scrisse sul suo incontro con Hitler nella visita che l'Attila tedesco fece nel maggio del '38 a Roma e a Firenze.

Il Bandinelli si accusa apertamente di essere ancora un po' borghese, perché manca di forti ambizioni, energie e illusioni, e perché per vent'anni egli ha preferito starsene alla finestra a guardare invece di scendere in piazza, dove avrebbe verisimilmente incontrato chi poteva aiutarlo a chiarire assai prima i suoi dubbi, dando ad essi indirizzo e trasformarli in azione. Un intelletto aristocratico, ricco di forti studi e di cultura europea; e il nostro « borghese » potrebbe benissimo rifugiarsi nell'archeologia, di cui è assai valente cultore, la quale è sempre un'ottima tenda di Achille, senza palesare, come egli dice, il nocciolo del can barbone, con una allusione al nero barboncino che segue Faust nel poema del Goethe, e che a un certo punto si trasforma in Mefisto. Ma al Bandinelli ripugna cotesta dissimulazione, e senza ambizioni e violenze di partitante e di catechista, ma solo come scorrendo con sé stesso, confessa la sua fede comunistica. Egli è un crociano, nella sua formazione scientifica, che riconosce nel Croce, come lo riconosceva il Gramsci, una funzione altissima nella cultura del mondo contemporaneo, e riconosce che il pensiero del maestro napoletano ha ucciso parecchi mostri, per tanto tempo riposando il B. nella fede che quei mostri potessero essere stati uccisi in modo definitivo. Ma, già il 20 luglio del '41, cominciava, in una nota di quel giorno, a fare qualche riserva sulla stessa estetica del filosofo napoletano, poiché in quel far consistere l'arte in un punto, nel presentare la poesia come il grido dell'individualità dell'artista, egli avvertiva l'estrema conseguenza della posizione del romanticismo, esasperando quella valorizzazione dell'individuo, nella quale si fa consistere la maggior gloria dell'umanesimo. Per questa esasperata posizione individualistica, si domanda il Bandinelli, non si giunge forse al distacco dell'artista dalla società nella quale egli vive? E non può esser questo, motivo essenziale della sterilità dell'arte contemporanea? Però l'estetica crociana a lui sembra che si collochi all'estremo d'uno sviluppo, non all'inizio d'uno sviluppo nuovo, ed avanza dolorosamente il dubbio che un po' tutte le teorie crociane non sembreranno così belle agli intellettuali, quando « finita la guerra e finito il fascismo, non avranno più il fascino del frutto proibito e non saranno più simbolo di opposizione al fascismo ». Esprime altresì netta la sensazione che dinanzi al riaprirsi di orizzonti europei, anzi mondiali, « la nostra cultura italiana, formata esclusivamente in ciò che ha ora di meglio, sull'idealismo crociano, possa apparire un fenomeno provinciale ».

Tutto il libro si aggira costantemente su questi due temi, su quello dell'orienta-

mento politico, e sull'altro della validità e sopravvivenza della cultura umanistica. Il Bandinelli non vuole apparire un apostolo; il suo temperamento aristocratico lo fa alieno dal forzare il pensiero e il sentimento altrui, ciò che fa di lui un comunista classico, uno di quegli esempi di alto disinteresse politico, che fanno la forza d'un partito. Aleggja nei suoi scritti l'aura d'un iniziato a una religione, come fossimo al secondo o al terzo secolo di una nuova èra cristiana. Egli, liberale per costituzione e per convinzione, radicato nel suo liberalismo per i suoi studi e per la sua stessa educazione domestica, è persuaso che l'Europa di domani sarà comunista, ed elenca le quattro ragioni di questo fatale passaggio: la carenza constatata, e ormai irrimediabile, delle classi borghesi; il fatto che i movimenti antinazisti, in tutti i paesi occupati prendano nome dal comunismo, ciò che ha sviluppato e sviluppa un comunismo patriottico dappertutto; l'alleanza sovietico-anglossassone, che favorisce le reciproche influenze, specialmente della Russia sugli altri paesi; la capacità dimostrata dalla Russia in guerra, che ha rotto l'isolamento nel quale l'URSS finora si trovava. Quale è il fatto più decisivo e la conseguenza più visibile di questa guerra? L'europeizzazione della Russia, ciò che potrebbe significare anche la russificazione dell'Europa, sebbene il Bandinelli nella sua discrezione dialettica non fa mai questa seconda ipotesi. E se un uomo della schiettezza mentale del Bandinelli, tace su questo punto, è segno che egli non ci pensa. Tale compenetrazione di due civiltà, vissute finora, nell'ostilità preconcepita l'una, nell'isolamento difensivo l'altra, rappresenterebbero il risultato più tangibile dell'immane conflitto.

Però il dibattito assiduo dello scrittore va incontro al dibattito che i migliori umanisti oggi soffrono dentro per l'orientamento della loro fede politica. Il Bandinelli non esorta nessuno a diventar comunista; semplicemente posa con leggerezza le sue osservazioni di storico, e ha l'aria di domandare agli altri: — Non vedete come stanno le cose? — Questi liberali di sinistra, questi umanisti, gelosi del loro umanesimo, secondo il parere del nostro autore, potrebbero ancora compiere un dovere sociale, pur essendo « costituzionalmente tarati, e forse inadoprabili fino in fondo », col porre la loro esperienza di cultura europea a disposizione del comunismo, per europeizzarlo, perché per il nostro scrittore il collaborare alla costruzione del comunismo europeo non può significare *sic et simpliciter* il trapianto o l'imitazione del comunismo russo. « Ogni vitale forma politica deve essere 'ricreata', non può vivere d'imitazione, che rimarrebbe fuori della storia ». La lezione di Vincenzo Cuoco, che combatteva l'accoglimento verbale delle idee democratiche che venivano dalla Francia rivoluzionaria, senza che queste avessero una rispondenza concreta nell'Italia e particolarmente nel Napoletano, non viene dimenticata; quella lezione conserva ancora tutta la sua validità. E questo è il buon frutto dell'educazione storicistica crociana, che il Bandinelli davvero non vuol rinnegare.

Davanti a tale affermazione dello scrittore, si ripensa a quella che è stata la perplessità dolorosa di molti aderenti al Partito d'Azione, e si giustifica l'ossessione polemica che il Croce ha avuto sempre contro cotesto partito, che in fondo non era un partito, ma una scuola, una palestra, un vivaio di spiriti democratici, con forte inclinazione socialista. Il Croce, con la sua vigile sensibilità, di filosofo amante delle distinzioni e anche con la sua ombrosità di conservatore, intendeva benissimo che quella era una trappola che distoglieva i suoi amici dal tradizionale liberalismo dottrinario, e li avviava inconsapevolmente verso il comunismo. Il Bandinelli, che fino al '42 fu iscritto al Partito d'Azione, avvertiva in esso fin da quell'anno la presenza del mito o la fisima della « terza via » un'astrattezza che doveva provocare sbandamenti e rovine, e però egli si affrettava a uscirne. La fisima e il mito della « terza via », a dire il vero, s'era cominciata a formare fin dal 1919, quando tornati dalla guerra, si sentì che non bastava più il vecchio regime liberale, e si doveva venire incontro alle esigenze sociali, sprigionatesi dalle vicende dolorose del conflitto mondiale, giacché

ogni nuova guerra, nei nostri tempi, è sempre nuovo lievito di più diffuso e profondo socialismo. Le due grandi guerre mondiali sono state la scuola del comunismo per tutto il mondo; una terza guerra, se ci sarà, comunque essa si risolva, e da qualunque parte sia dichiarata, anche con lo stesso schiacciamento della Russia, segnerà il trionfo del comunismo sulla terra. Preparatevi a questa sorte, o caparbi oppositori del rosso, o novelli Cesare Cremonini, che vi scalmanate contro le vedute di Copernico e il canocchiale di Galileo. Voi, preparando la guerra, spianate la strada al comunismo. Il Croce aveva potuto dire nel 1912, senza troppo scandalo, che il « socialismo era morto », ma in quel senso soltanto dottrinario con cui oggi si può dire che il cattolicesimo è morto da tre o quattro secoli (mentre esso pur seguita rigoglioso come pianta parassitaria a ramificarsi nel mondo, e svuotato nella maggioranza dei soggetti di spirito religioso e di capacità etica formativa), e perchè allora proprio in quegli anni era morto o moribondo quel socialismo arcadico, il socialismo delle scampagnate del 1° maggio e di Edmondo De Amicis, che ora sta facendo le ultime sue pietose, spettrali prove sotto Saragat e alcuni suoi compagni. Alla stessa maniera del fascismo del 25 luglio, ritornato l'8 settembre per qualche tempo ancora nella repubblicina di Salò, come uno spettacolo di *revenants*, putride fiamme di abbandonati cimiteri. Ma di lì a poco, dopo la sentenza del Croce, durante la guerra europea doveva rinascere un più profondo anelito alla fede socialista, e nella Russia doveva avverarsi il grandioso fenomeno della rivoluzione di ottobre. In Italia, dopo alcuni generosi conati, il socialismo tornava a ritemprarsi in un pensiero più organico e più crudo, sotto l'insegna del comunismo, e riparava all'estero; esso, invece di debilitarsi, si approfondiva sotto la persecuzione del regime fascista e riusciva a vita nuova con la liberazione. Volete riprendere a perseguitarlo, perchè la virtù espansiva acceleri il suo processo di invasione? Difendersene va bene, ma solo per favorire i segreti disegni della Storia, perchè il comunismo maturi più profondo, non precipiti nel suo fatale cammino, non bruci le tappe come si suol dire con frase triviale.

Nel 1919 l'Italia provvide a deviare questo pericolo, ma, invece di costruire un alveo naturale al socialismo, attraverso il fascismo volle deviare il corso del fiume, rinsaldando le posizioni conservatrici. Al fascismo aderivano non soltanto quelli che romanticamente o cinicamente o sensualmente si inebbriarono succubi alle parole di Mussolini, ma aderivano esplicitamente o tacitamente anche i cattolici e molti liberali, in quanto il fascismo rispettava questo principio dello *statu quo* confessionale e sociale. E proprio per la virtù di cotesto conservatorismo, che intanto, per un'astuzia della provvidenza, veniva assumendo forme autoritarie odiose, si doveva scatenare un nuovo più grande conflitto, che rimetteva in circolo le forze socialistiche fin allora soffocate ed oppresse. Contro i vari fascismi nasceva l'impeto e l'anelito per le nuove libertà sociali.

Oggi si osserva che una parte di quegli alleati che nel '39 e negli anni successivi hanno alimentato la generosa lotta contro il fascismo europeo, ricadono sulle stesse posizioni di Mussolini e di Hitler: anch'essi si vogliono fare difensori della civiltà occidentale, scordandosi che proprio questo era anche il programma di Hitler e di Mussolini. Ahi! che i difensori e i liberatori di professione sono stati sempre un guaio serio per l'umanità! Noi non vogliamo essere difesi più da nessuno, perchè i difensori hanno la virtù di portarci sempre in qualche baratro. Difendere qualcosa significa sempre fanatizzare gli animi e le menti, e preparare le nuove catastrofi e le nuove distruzioni. Ci tornano in mente le parole che Hitler continuamente borbottava come una specie di ritornello maniaco, parole che il Bandinelli riferisce nel suo interessantissimo *Diario* intorno al viaggio dell'Attila tedesco in Italia nel maggio 1938, e di cui l'autore fu il forzato e veramente spiaciuto accompagnatore. Hitler, contemplando il paesaggio di Firenze dall'alto del piazzale Michelangelo, farneticava con un ticchio nervoso, come in un soliloquio: « E pensare che se fosse venuto il bolscevismo oggi

tutto questo sarebbe distrutto come in Spagna »; e poi ancora: « Non sopporterò mai che qualcuno torni ad avere in Germania delle idee simili. Bisogna subito estirparle con grande violenza. Qui Mussolini si è conquistato un grande merito per l'umanità ». Perfino Mussolini ridacchiava talvolta di questo ossessivo ritornello del suo maggior compagno. Invero tutti i volontari salvatori della civiltà riescono soltanto a far sprofondare quella civiltà in un abisso maggiore.

Per il Bandinelli tale pericolo oggi appare rinnovarsi nella posizione assunta dagli « atlantici ». L'America era preoccupata principalmente di togliere di mezzo la figura del despota Mussolini, e poi del suo grande scolaro, diventato maggiore maestro, Hitler, i quali davano impaccio con le loro acrobazie di falsi atleti, e con le loro minacce, l'uno di titano di cartapesta, l'altro di nuovo Maometto invasato di portare la sua mezzaluna in tutto il mondo contemporaneo. Ma, oppressi i due protagonisti del dispotismo mondiale, pare che gli americani, almeno nei loro dirigenti ufficiali, siano tutti felici di poter mantenere nell'Italia e negli altri paesi europei l'attrezzatura precedente, favorendo gli umori dei conservatori del nostro e degli altri paesi d'Europa! Una nuova dilazione questa per non pagare la cambiale del socialismo. Da ciò l'alleanza degli americani col Vaticano, che è sempre il naturale alleato di tutti i conservatori, ieri di Mussolini, oggi di Truman o di De Gaulle; poco importa che i popoli soffrano di questa nuova forma di autoritarismo teocratico. L'autoritarismo vaticanesco rifugge, per la stessa austerità ipocrita del suo idealismo confessionale, da quelle forme dannunziane e scenografiche, che davano tanta noia alle potenze plutocratiche d'oltre Oceano. Il fascismo può e deve vivere; un fascismo censurato, moderato, limato, ravviato, sempre più addolcito e ammolito di acqua benedetta. Lo stesso pontefice predica il perdono per i fascisti e la lotta soltanto contro gli antifascisti, perché questi per lui sono i veri nemici della sua chiesa.

Il Bandinelli in nessun punto del suo volume rinnega la sua concezione umanistica e questo costituisce il sottile fascino delle sue confessioni. E apertamente riconosce che delle tre forze che si contendono il dominio del mondo, il marxismo sovietico, il pragmatismo e scientificismo statunitense, il dogmatismo cattolico, le due ultime possono almeno apparentemente convivere con la vecchia concezione del mondo europeo, ma giungendo a uno stato, sempre però infecondo, di compromesso: mentre la vera forza distruttrice, perché la sola innovatrice e rivoluzionaria, è rappresentata dal socialismo col quale non può esservi compromesso e composizione, ma solo rottura violenta. Solo gli umanisti potrebbero attutire in qualche modo questi colpi rudi che le forze in contrasto si scambiano, ma gli umanisti non in quanto tali, ma in quanto essi si facciano uomini semplici e prendano partito deciso nella lotta e si facciano dichiaratori di quella che è la vera sostanza degli avvenimenti, al di là dei frastornamenti della polemica.

Il Bandinelli è nemico degli intellettuali indipendenti, perché essi non opposero nessuna valida resistenza contro l'affermazione brutale delle ideologie dell'orgoglio, dell'istinto, della violenza e del sangue. Il tradimento dei chierici è tradimento non nel senso comune che si dà a questa frase, ma in quell'altro senso per cui sentirsi chierici è già tradire la società in cui si vive. La missione del dotto, di cui parlava Fichte, non ha più ragione di essere: la missione del dotto è quella di essere uomo, uomo fra gli uomini. La nuova *paideia* non sarà formata dalle torri d'avorio, dagli apolidi, dagli asceti ospiti dei loro libri, ma dal mescolarsi di questi uomini in un esercito comune, in un nuovo cristianesimo, in cui la direzione non viene dai vescovi e dai *dottori magni*, ma si esprime da tutta la gente che lavora. Il cristianesimo che il Manzoni auspicava come cristianesimo degli oranti, degli invocanti, di contro al cristianesimo cattedratico dei docenti della chiesa di Roma, oggi si dovrebbe avviare ad essere il nuovo cristianesimo degli operanti in una unità di cuori, poiché il fine ultimo al quale in realtà siamo rivolti « non è tanto il raggiungimento d'una migliore società

o d'una migliore economia, ma un sempre più libero spiegamento dello spirito umano. Ed è questo che conta; questa è la religione per la quale oscuramente si batte tanta parte dell'umanità ».

Ci siamo astenuti finora dal commentare in qualche modo queste osservazioni sparse che abbiamo risucchiato o che ci ha eccitato il libro del Bandinelli, sicché il lettore maligno potrà aver pensato che il relatore è almeno uno di quegli umanisti che si apprestano a passare al comunismo. Noi invece faremmo torto al Bandinelli, se facessimo questo; il Bandinelli non esorta nessuno ad aderire, perché egli pensa che una fede nuova, una fede comunistica, una nuova religione, può nascere soltanto da una macerazione profonda degli animi e delle menti. Egli si accontenta di annotare che oggi c'è tanto filocomunismo fra quelli che un giorno si chiamavano intellettuali, o, se si vuole evitare la parola che fa rabbrivire gli zii gesuitici e tardi e i vari Arturo Capenna del vecchio liberalismo ottocentesco, c'è tanto sinistrismo negli umori politici di quelli che un tempo si predicavano apolidi e puri ospiti del loro libri. Cotesti apolidi non sono più apolidi, ma partecipano alla lotta, come quel Luciano di Samosata, che scriveva opuscoli eleganti, ironici, scettici, di tipo volterriano, e intanto minava a suo modo la vecchia compagine del decadente impero romano e finiva col ritrovarsi poi d'accordo con i cristiani che nella parola di Cristo affossavano o trasformavano quell'impero in una nuova civiltà.

Quello che impressiona nel libro è la serenità con cui il Bandinelli respinge la fede liberal-feudale del vecchio nonno, del vecchio padre, mentre nulla di empio intanto si avverte in coteste sue confessioni e rinunce. Viene in mente la figura di quella donna giovane di cui favoleggiava il Leopardi nella *Scommessa di Prometeo*, coperta di vesti sontuosissime e d'ogni qualità di ornamenti barbarici, la quale danzava e vociferava, facendo segni di grandissima allegrezza, sol perché essa si preparava al sacrificio della sua vita, essendole morto il marito: questo si usava dalle donne vedove della sua setta. Pur avendo portato sempre odio al marito, doveva finire tragicamente sullo stesso rogo con esso. È proprio questo costume barbarico che oggi non vuol essere seguito più da nessuno; nessuno rinnega la sua vita, soltanto per far piacere al proprio nonno. Se i nostri padri e i nostri nonni erano liberal-feudali, non è detto che i figli debbano seguire la legge di cotesti selvaggi, di cui discorreva ironicamente il solitario di Recanati. I figli vogliono salvare e salveranno l'umanesimo, ma non più egoisticamente, come un isolotto, come un fortilizio, ma immedesimandosi nelle operose sorti sociali di tutto il mondo; ed essi non si fanno comunisti, né si iscrivono al partito comunista, perché iscriversi a qualsiasi partito è sempre una limitazione di libertà e una fatturazione nascostamente violenta delle proprie idee (perché alcuni avvertono sempre dentro quel tal lievito libertario, l'arma irosa e il torvo ingegno, del loro antenato Vittorio Alfieri). Si iscriveranno semmai soltanto il giorno in cui i partiti comunisti fossero messi fuori della legalità, e la loro iscrizione allora significherebbe protesta per la libertà di nuovo offesa, o per i nuovi dolori del mondo che ricomincerebbero. Essi nel passato combatterono i presunti e presuntuosi difensori della civiltà occidentale; domani sarebbero costretti a combattere ancora i nuovi salvatori, che vorrebbero ammucciare altre rovine per farsene provvisori baluardi e parapetti. Contro i salvatori e i liberatori di professione ormai essi nutrono un'istintiva antipatia, una quasi superstiziosa diffidenza. Questi sono i pensieri di migliaia di intellettuali in Italia, e di milioni in Europa; valga questo stato d'animo diffuso a trattenere la plutocrazia impazzita da risoluzioni di guerre aggressive e preventive. Del resto, noi abbiamo il segreto presentimento che, in caso di guerra, gli americani la perderebbero perché bevono troppo alcool dopo un regime troppo asciutto. Gli ozi di Capua sono stati fatali anche ai più valorosi eserciti.

Nessuno di noi è comunista, soltanto siamo dei liberi che rifiutiamo di batterci per gli interessi di alcune vecchie classi plutocratiche e confessionalistiche, che ve-

niamo mordicchiando nella speranza che si sveglino, perché si avviino spontaneamente e lentamente verso la meta fatale, perché esse non rimangano ancorate al loro isterico terrore verso ogni riforma che sia colorata in qualche modo di rosso. E quando da uomini di quelle classi ci viene la compatitoria osservazione che così facendo noi ci asseviamo ai comunisti, noi facciamo il giuoco della Russia, il giuoco delle classi proletarie, noi rispondiamo ad essi pacatamente: — Vorreste allora che fossimo i vostri sciocchi vassalli! Noi amiamo le classi proletarie, perché di esse ci sentiamo parte. E la Russia non c'entra, come non c'entrerebbe l'America per voi. Per noi il mondo libero è sempre quello dell'Europa, che è e continua ad essere il cervello del mondo, se essa gode di questo triste privilegio, di rappresentare sempre la posta del giuoco. In questo *amor Europae* è la sopravvivenza del nostro umanesimo. E noi nel mondo rinnovato vogliamo che il nostro Elicon non sia considerato un oggetto di lusso, che esso può trasformarsi sempre in un fortilizio contro le sopravvenienti forze medievali (e ogni ottuso e caparbio conservatorismo è sempre medioevo). Noi non vogliamo nessun privilegio, se non il privilegio di lavorare. La lotta non è tra i ricchi e i poveri, tra i confessionalisti e gli anticconfessionalisti, tra i borghesi e i proletari: la lotta è tra il sempre ritornante medioevo e l'incalzante evo moderno. Ci si vorrà fare il torto di deplorarci, perché noi siamo decisamente per l'evo moderno? — Scrive il Bandinelli:

Non è più quistione di essere comunisti o conservatori: ormai è quistione di orologi che segnano l'ora giusta o che sono in ritardo. Signori, rimettete gli orologi! A meno che non siano irrimediabilmente fermi. E c'è chi ha paura di rompere le sfere e si accontenta di rimetterli solo un poco. Anche questa è una « terza via ».

Noi approviamo cordialmente le sue parole, e non ci scandalizziamo, quando in un altro punto egli scrive:

I migliori intellettuali italiani.... dovrebbero anche capire che l'unica religione per le masse, che consenta di mantenere fermi alcuni dei principi etici del liberalismo, è il comunismo, e che solo ad esso può essere riservato il tentativo di innestare sulla nuova civiltà quello che dell'antica più merita di essere conservato: la comprensione dialettica della storia.

Possono apparire sofismi o paradossi, ma soltanto ai servi insulsi o agli astuti custodi delle loro arche avere. Ne vorremmo aggiungere, di paragoni, uno per nostro conto: oggi il comunismo ha il suo più forte presidio non nei così detti intellettuali di sinistra, ma nel terrore della stessa borghesia capitalistica e confessionalistica. Aver paura, pensare a crociate, fantasticare nuove battaglie di Lepanto, questo è già confessione di impotenza, di sconfitta e perdizione totale. C'è soltanto una maniera per evitare le sanguinose e inutili battaglie di Lepanto: quello di andare incontro ai desideri del mondo offeso, e democraticamente e lealmente trattare la pace, attuando quelle « riforme di struttura » di cui parlano le varie Costituzioni dei paesi europei.

1° marzo 1949.

LUIGI RUSSO

DISCUSSIONI DI UN CATTOLICO E DI UN COMUNISTA INTORNO AL « DE VERA RELIGIONE » *

(LETTERE APERTE ALLA DIREZIONE)

I.

Caro Professore,

ho letto sull'ultimo numero di « Belfagor » la nota intitolata *De vera religione*. Il motivo fondamentale di questo scritto, come degli altri che lo precedono, mi sembra essere umanistico, più che religioso: c'è vivissima tuttavia l'esigenza di dare un

* Cfr. l'articolo « *De vera religione* » di L. Russo in « Belfagor », vol. III (1948), fasc. VI, pp. 711-716

senso religioso alla cultura. Perciò credo a Lei interessi saper la franca opinione di un cattolico su questo Suo scritto, in cui si accentua la nota polemica antiecclesiastica. Non aggiungo, come vede, nessun aggettivo *politico* al sostantivo *religioso* «cattolico», per ragioni di coerenza. Un ipotetico «cattolico di sinistra», al posto mio, tacerebbe molte cose ch'io sto per dirLe, non volendo indebolire i suoi compagni di battaglia politica; un ipotetico cattolico di centro o di destra tacerebbe ugualmente, per non «fare il gioco delle sinistre». Ma tutte queste preoccupazioni pseudo-politiche uccidono la «vera politica» nell'atto stesso in cui nasce: nella libera coscienza. Non si vuole indebolire un partito o un'ideologia, e si indebolisce l'uomo, si soffoca la viva discussione. Più ancora, si perdono di vista i valori meta-politici, senza i quali è impossibile fondare, *in interiore homine*, la stessa esigenza politica, come radice di libertà e di giustizia collettiva. Non esito certo a definire un dovere politico dell'uomo «che ha religione» ma non ammetto che si affermi a scapito di altre e più gravi responsabilità, come avviene fra i malati di «strumentalismo», di tecnicismo politico.

Mi ascolti dunque semplicemente come un cattolico che vuol essere libero, che vuole una riforma della società corrotta in cui viviamo, perché la Chiesa stessa non ne resti contaminata. Ma non perciò posso scaricarmi dei miei peccati, e di quelli della società presente, sulle spalle di un «cattolicesimo corruttore». Non mi allontano, dicendo questo, dalla realtà storica: so che in tempi più oscuri di quelli che oggi viviamo, uomini di Chiesa e uomini di cultura hanno lottato insieme per liberarsi dalla stretta del feudalesimo, di un regime in cui la forza prevaleva sul diritto. La Chiesa può reagire al «male» senza legarsi a nessuna delle forze non cristiane che si contendono il campo, in ogni epoca della storia; lo può, oggi, senza ricorrere ad un «classismo» o ad un «partitismo» corruttore.

Ma in che modo Lei lega oggi la riforma sociale e politica che si impone, alla «riforma religiosa»?

Di propriamente religioso, in posizioni come quelle che Lei difende, escludendo ogni riferimento a valori trascendenti, io non vedo che l'esigenza di testimoniare con tutte le forze per una nuova verità, vissuta e unificante. Se pur non fossi cattolico, e appartenessi ad una delle varie chiese cristiane riformate che son tornate a rispettare la divinità di Cristo, che han rotto l'equivoco della religione umanistica, mi sentirei ugualmente in dovere di protestare. E se non fossi neppur partecipe della speranza cristiana, che mi è donata e potrebbe essermi tolta, ancora sarei qui ad assalirLa in nome di un pessimismo post-umanistico, di un pessimismo critico, che «solleva l'uomo caduto», laddove il puro umanesimo¹ scatena la negazione di sé stesso, e ci dà in pasto alle «ortodossie politiche». Ma in ogni caso resto cattolico, e mi impegno qui davanti a Lei a sostenere, per quel che è in me, la mia posizione: sento oggi il dovere di parlare più esplicitamente dalle mie posizioni religiose, che coinvolgono tutto il mio essere, e vorrei ripeterLe le parole di un mio amico protestante, fautore convinto di iniziative ecumeniche, e che pur perorava la necessità di promuovere un nuovo e più generoso «senso di testimonianza», per sfuggire al garbato neutralismo della cultura areligiosa.

Questa esigenza Lei la sente, ma la trasferisce su di un piano troppo politico, a parer mio: tanto è difficile appellarsi a forze unificanti, senza deviarle in modo unilaterale, e senza porre il centro in un punto periferico. Per me, che cerco il punto centrale, la «sottostruttura» di ogni atteggiamento di cultura e di vita, nel suo significato religioso, qualsiasi errore politico è «periferico», finché si vive ancora attivamente una «confessione» cristiana.

¹ Voglio parlare, beninteso, dell'umanesimo in senso lato, abbracciando tutti gli sviluppi moderni e contemporanei delle prime posizioni umanistiche laiche: umanesimo è, in questo senso, laicismo radicale, è un categorico rifiuto di porre, nella storia, la «dialettica della trascendenza» accanto alla «dialettica dell'immanenza».

Ma vorrei affrontare ancora, con più precisione, il problema della «nuova politica». Sento, come Lei ho detto, il valore determinante, e in certo senso anche il carattere provvidenziale (laicamente inteso, questa volta) di tutte le strutture organizzative *dinamiche*, che rompono gli argini costruiti dalla storia, e che divengono dannosi, quando il fiume muta il suo cammino: ma non credo alla funzione «illuminante» degli organismi politici, siano essi statali, di classe o di partito. Non ammetto le pretese episcopali di questi organismi, mentre mi sottometto liberamente ad altra e più spirituale giurisdizione.

Non mi sento del tutto tranquillo, quando sento che Lei parla di un «segreto politico» del nuovo umanesimo e del nuovo «popolarismo» dei colti. Certo, sotto questa politica nuova, che rischia di esser un po' troppo *di partito*, si agita una fede: ma essa si esaurisce poi in atti politici, per me non sufficienti a trasfigurare la realtà.

E giustissimo, certo, porre una fede popolare come mèta, ma non è giusto affidarsi alla guida dei puri tecnici politici, o ad un «apparato» sempre più consistente, e sempre più astrattamente anonimo. Non così si intendeva, neppur da parte di un hegeliano come Silvio Spaventa, l'esigenza di «spersonalizzare lo Stato». C'è un abisso pseudo-mistico, sotto certo generico entusiasmo politico, che è la moneta corrente di chi non sente concretamente nessun problema né si è fatta mai una competenza specifica. E là dove si fa appello ad un nuovo «spirito missionario» della cultura, io non posso fare a meno di riferirmi ai sottaciuti modelli cristiani: quanti fra i colti oggi stanno *evangelizzando* fuori dalle ben munite mura del nostro mondo civile? Quanti interpretano in senso sociale, e in favore delle classi che restan tuttora «assenti», di fronte al non universale appello della cultura, questa missione? Non può forse un uomo di cultura accusare altrui di clericalismo, finché il clericalismo permane fra i colti.¹

Se poi Lei trovasse queste mie considerazioni davvero troppo impolitiche, vorrei ricordarle che in questo momento il sindacalismo vivo agonizza, sotto la pressione di esigenze troppo grettamente politiche, sotto la grave mora dei partiti super-organizzati, e quasi disumanizzati. E questo è forse individualismo. Ma io non cerco perciò di evadere da *questo* mondo: anch'io vorrei, non da solo, trasformarlo. E conosco i maestri di questo *pensare attivo*, pur quando sono fuori della mia fede religiosa. Mi spaventa il pensiero che oggi, dopo certe rivoluzioni «definitive», sarebbero forse messi a tacere. E allora non rinascerebbe il *provvido scandalo*, e la provvida lotta per la verità. *Oportet haereses esse*.

Mi spaventa infine, in alcuni dei miei amici, un certo «imperialismo» dottrinario, che finisce per imparentarsi con uno di quegli altri imperialismi mondiali, economico-politici, fra i quali ci dibattiamo. Fra questi imperialismi non c'è luogo a scelta, Lei ne è persuaso, credo. Bisogna solo dir no.

Se ripenso alla polemica che culmina sull'ultimo numero di «Belfagor», e cioè al caso particolarissimo che mi ha fatto parlare, vorrei concludere con l'augurio che anche questo sia un *provvido scandalo*, e certo non auguro a Lei, da cui pur dissento, la legge del silenzio.

Se altri tace, non voglio tacer io, lasciandoLe supporre che non vi sia luogo ad altre posizioni, e che manchi, in certo modo, una via d'uscita religiosa, fra tanta, fra troppa politica, e neppur troppo, come Lei dice, trascendentale.

Mi creda suo

Dicembre 1948.

ETTORE PASSERIN

¹ Si veda quello che noi osserviamo, nella noterella *Dal liberalismo al comunismo*, sulla fine del clericalismo dei dotti. Niente più missione dei dotti, missione di una casta, ma missione di dotti uomini, ma non di uomini dotti, cioè di uomini semplici che combattono accanto agli altri uomini, senza distinzioni di blasone. (N. d. D.).

II.

Caro Russo,

L'articolo sull'« Unità », ¹ riguardante il tuo caso, doveva risultare, inevitabilmente, una contaminazione tra la cronaca e le riflessioni di natura più pregevole che il tuo scritto *De vera religione* mi aveva ispirato.

Riprendo ora il discorso per tentare di chiarire ciò che dissi allora.

Esprimevo, in quel mio articolo, il comune rammarico di essere costretti, quotidianamente, a dare un carattere polemico ad affermazioni che un tempo ci parvero universalmente accettate e di dover adoperare il termine « laico » per distinguere la vera dalla falsa cultura. Il valore che io e te diamo al termine laico non è molto differente; io e te pensiamo alla laicità della cultura come alla moderna religione dello spirito; religione che è impegno morale, austerità, sincerità di propositi e di azioni, rispetto rigoroso per la intrinseca nobiltà e divinità della natura umana. Penso che, né io né te, ci riferiamo a una religione dell'immanenza in contrasto con una religione trascendentale, perché il nostro non è problema religioso nel senso tradizionale della parola. Noi non tendiamo a una riforma religiosa, non siamo partiti dalle angustie del credente nella religione rivelata che tenti ristabilire l'armonia tra la fede avita e i pensieri della mente chiara che ripropongono all'anima il dogma nelle forme angosciose del problema.

La tua mente e la mia, suppongo, non sono antidogmatiche per una conquista recente; il nostro antidogmatismo era inerente alla cultura che abbiamo assimilato nascendo e che derivava da secoli di travaglio del pensiero europeo. La nostra non era un'eresia; noi « il Dio di oro e di argento » non l'avevamo mai veramente adorato nella forma e nei modi voluti dal gretto confessionarismo cattolico. Il cattolicesimo che noi conoscevamo non era quello delle confraternite e dei parroci di campagna, ma il cattolicesimo dei grandi spiriti e dei santi, di quei santi che, come diceva Bernanos, fanno, di tanto in tanto, tremare l'edificio stesso della Chiesa. Questo cattolicesimo era uno dei problemi dello spirito moderno e noi ne avevamo conoscenza non in quanto religione della chiesa ufficiale ma in quanto aspetto non trascurabile dello stesso travaglio che investiva il pensiero laico. Anche nel cattolicesimo insomma, cercavamo la « vera religione » al di là delle forme arcaiche del dogma, del precetto e della liturgia.

Anche senza rendercene conto, ragionando storicamente, noi attribuiamo al cristianesimo una funzione nella formazione dello spirito moderno, ma vediamo esaurirsi e trasmutare la sua vitalità in forme inaccettabili, per opera del cattolicesimo ufficiale. Come tu stesso opportunamente hai ricordato noi vediamo nel cristianesimo fino a Dante, non soltanto il tramite fra l'uomo e Dio, tra il cammino terreno e la destinazione celeste, ma una visione integrale della vita terrena ed ultraterrena, una identità, mai più raggiunta, tra società cristiana e politica.

La società fu, allora, una società di credenti, una « società insegnante » come avrebbe detto il nostro Lambruschini, in cui i discepoli si riconoscevano perfettamente nel magistero della « gerarchia ». Si può immaginare che il grande dialogo tra il cielo e la terra fosse mirabile ed eloquente, che al coro dei serafini rispondesse, con esatto ritmo, quello più vario dell'umanità peccaminosa ma ricca di mistico fervore.

Il grande dialogo fu interrotto dall'umanesimo e dalla rinascenza. (Ti prego di scusarmi, caro Russo, se sono costretto a ricordare cose risaputissime; questo mio

¹ Cfr. « l'Unità » del 24 dicembre 1948 citata a p. 109 del fascicolo scorso di questa rivista.

divagare didascalico è una riprova degli impacci che la necessità della « difesa » procura al nostro lavoro).

E dalla rinascenza, senza che la chiesa dominante ne abbia esatta consapevolezza, il problema della religione che fuori d'Italia sboccia nelle forme ereticali della protesta, da noi si trasferisce anche sul piano della cultura. L'Italia assiste al sorgere di una nuova religione che prospera accanto alla tradizionale. Abbiamo, da un lato la religione delle classi colte, dei poeti, dei letterati, dei filosofi, libere menti che elaborano, senza limiti dogmatici, il pensiero e le forme della letteratura in accordo inconsapevole con l'identico lavoro che gli altri popoli compiono, dall'altro, la religione ufficiale. La maggior parte degli italiani, avendo perduto l'impeto religioso mistico che fu certamente presente nel cuore dei loro avi, decade a un formalismo paganeggiante, a manifestazioni superstiziose del culto che ha perduto ogni residua parentela con la « buona novella ».

La Chiesa stessa che non può offrire alimento di ardore rinnovato a questi spiriti semplici, è tutta tesa a difendersi tentando di corrompere o di opprimere gli spiriti liberi, o tenendo il popolo nell'ignoranza, con i suoi mezzi, quando può, o collaborando con le forze della reazione sociale quando i suoi mezzi si mostrano inadeguati.

Non che siano mancati, nei tempi passati, e manchino ora, tentativi di rinnovamento; ma non ci si rinnova sostanzialmente ritenendo immutabili i principi fondamentali di una dottrina. Il cattolicesimo è, tra le confessioni cristiane, la più immobile, cristallizzata. La sua vita interiore non dà segni di sviluppo percettibili; i suoi mutamenti sono affatto estrinseci e riguardano i mezzi della sua propaganda e non i principi che tenta di diffondere.

L'Italia, per restringere la nostra analisi al paese che più ci interessa, mostra più chiaramente il contrasto tra la vita civile e il dogmatismo confessionale. Il popolo italiano, affermava recentemente anche un prelado notissimo per i suoi rapporti di amicizia con uomini di cultura laica, è forse uno dei popoli più indifferenti in materia religiosa. Accanto a questa indifferenza notissima esistono la serietà, l'impegno, l'autentico fervore di alcune frazioni del sacerdozio e di spiriti illuminati che assistono impotenti al rinnovarsi clamoroso dell'azione dei mestatori politici che, a loro volta, si valgono della malizia di frati e preti e della rozzezza mentale degli strati più pavidì e miseri del popolo.

Gli uomini di cultura laica comprendono quell'inquietudine e assistono con animo turbato alle rinnovate manifestazioni di fanatismo, triste retaggio della nostra vita collettiva; ma non possono attribuire valore spirituale che alle rare scintille di fervore che poche anime tentano di portare nell'inerte organismo della Chiesa. Gli autori di omelie o di trattati sul Sacramento riguardano la storia interna, limitata, angusta della Chiesa; ma le opere di scrittori di animo religioso come Manzoni, Lambruschini, Tommaseo si inseriscono invece, con pieno diritto, nella storia del pensiero laico. Il quale si annette il dramma del Lambruschini e del Tommaseo perché è il suo stesso dramma, intendendo il termine nel suo valore radicale. La religione laica, ripeto, è estranea a dispute dogmatiche, ma della religione confessionale non rifiuta le manifestazioni che valgano seriamente a impegnare l'uomo nei problemi più alti della vita spirituale e sociale. E questa la ragione per cui gli uomini di cultura laica vedono, con grandissimo dolore, la Chiesa farsi, per brama di dominio politico, corruttrice delle anime contro tutte le speranze nutrite in questi ultimi anni.

Noi non avremmo avuto bisogno di ingaggiare battaglia se l'azione della Chiesa si fosse valsa di armi spirituali, se al terrore, all'ignoranza e alla superstizione, avesse sostituito evangeliche sollecitazioni interiori nei suoi fedeli. Ma contro la fraudolenta sopraffazione delle anime, contro il tentativo di far tornare indietro la società per « impedire il regolare e normale sviluppo della civiltà moderna » (come ebbe a dire il conte di Cavour in una famosa tornata del Parlamento subalpino — 30 dicembre 1857 —

e come siamo costretti noi per nostra sciagura a ripetere alla distanza di un secolo) si appuntano le nostre difese e la nostra ira.

Non possiamo permettere alla Chiesa che tenta di rammodernare i suoi metodi di lotta politica solo esteriormente (*Santafede motorizzata* fu recentemente definito il governo Scelba-De Gasperi) di conservare e consolidare il suo dominio. Ci sta troppo a cuore la civiltà del nostro paese, ci sta troppo a cuore il nostro lavoro che è nella tradizione dei nostri padri, per non batterci fino all'ultimo limite delle nostre forze. Dico lottare, caro Russo, e quando parlo di lotta non escludo nessuno dei mezzi onesti per conseguire l'intento. Noi siamo uomini liberi, io modesto inventore di casi romanzeschi, tu acuto indagatore della storia dello spirito italiano; ma tu ed io veniamo da un ceppo comune, tu ed io abbiamo inteso la lezione del nostro De Sanctis e quella più antica di Giambattista Vico. Entrambi sappiamo che il pensiero rimane sterile affermazione se non si traduce nell'atto che, rendendolo operante, lo fa vero. Non basta pensare che la religione della libertà abbia ormai per suoi confessori i « clericali di sé medesimi », come tu dici, « che esibendo ed agitando una fede laica, che è episodica in loro, e poi asserragliandosi contro tutti i comunismi e i socialismi di questo mondo si fanno difensori e coltivatori soltanto della loro casalinga fattoria e del loro avito palazzone ».

Quella religione, di cui i nostri liberali cianciano, aveva posto centocinquanta anni fa, sia pure in termini soltanto teorici, l'esigenza dell'affrancamento, non di una frazione della società ma di tutti i suoi membri. Ma da un secolo essa tenta di sottrarsi alle conseguenze contenute nelle sue affermazioni di principio. La religione della libertà è divenuta chiesa, ha costituito i suoi ordini sacerdotali e, come tutte le chiese, tenta di sancire il privilegio dei suoi sacerdoti e la schiavitù totale dei fedeli. Di fronte a questo concetto antico, astratto della libertà, diventato ormai schermo di una crudele sopraffazione, si fa strada una concezione moderna della libertà che si diffonde con l'inarrestabile impeto che hanno le idee capaci di rinnovare il mondo.

Per non dar luogo ad equivoci bisognerebbe ormai fare anche una sostituzione di parole; bisognerebbe parlare di *liberazione* e non più di libertà per contrapporre l'inerte cadavere di un'idea ad un'altra viva.

Non si tratta più, caro Russo, di riconoscere il diritto di tutti gli uomini alla libertà; si tratta di renderlo reale. L'umanità va liberata, l'Italia va liberata dai falsi sacerdoti della libertà, custodi ormai dei loro privilegi e dell'ignoranza, della superstizione, della miseria di tutta una società.

Se tu sei d'accordo con me (e come potresti non esserlo?) devi anche riconoscere che non basta ormai affermare altri principi siano pure quelli alti e generosi di una *metapolitica* atta soltanto ad aggiungere altre sollecitazioni ideali alle molte che la storia del nostro pensiero politico contiene. Occorre ormai entrare, in pieno, nella battaglia. Siamo forse in Arcadia? aveva detto in una famosa occasione il nostro De Sanctis; e lui e i suoi scolari si erano mescolati alla lotta politica affrontando esilio, prigione e patibolo. Quella per cui De Sanctis combatteva era la rivoluzione del suo tempo. La rivoluzione dei tempi moderni trova altri protagonisti, diversi sono i suoi compiti; ma identico rimane il dovere per quelli che intendono di parteciparvi. Si tratta di una lotta dura da condurre in file serrate; chi combatte alla ventura, fuori dei ranghi, per generoso che sia il suo intento, rischia di scompigliare le file e di non fare utile lavoro.

Sono arrivato lentamente a questa convinzione che è ormai fermissima in me. È senza rischi ideali questa lotta? I rischi possono anche dipendere dal modo col quale noi la condurremo. I rispettabili scrupoli che molti dei nostri amici ancora mostrano di avere, si rivelano di giorno in giorno sempre più dannosi per la causa stessa che affermano di voler difendere. La battaglia ha una sua legge ferrea. Sottraendosi alla schiera innumerevole degli uomini che si battono per affrancarsi, inevitabilmente, anche senza averne piena coscienza, si rimane sull'altra sponda. Ma noi non abbiamo

il dovere di comprendere i termini stringenti di questo ragionamento e di conformare ad esso la nostra azione? E qui la coerenza della nostra religione laica. Ma io vorrei usare per l'ultima volta il termine, tanto temo le chiese, le quali dalle religioni, da tutte le religioni fatalmente nascono.

Tuo

Dicembre 1948.

FRANCESCO JOVINE

* Al redattore di questa rivista il prof. Günther Jachmann, direttore dell'*Institut für Altertumskunde* della Università di Colonia, scrive a proposito del *De vera religione*:

« Ich habe bisher gelesen in « Belfagor » den Artikel *De vera religione*, und zwar mit Genuss und mit Bewunderung für die geistige Freiheit, die darin lebt. Hierzulande wäre eine gleiche kaum aufzufinden und noch weniger der Freimut sie auszusprechen. Das Kapitel *De vera religione* ist ein trauriges, bei uns nicht weniger als bei Ihnen. Die ekklesia ist wie immer die Haupterin und Hauptgewinnerin aus der geistigen Verwirrung und Werängstigung, wie sie die Menschen in Zeiten der Katastrophen überfällt. So war es nach den Zeiten Napoleons und so ist es heute. Doch dies ist ein weites Feld, über das mich mit Ihnen mündlich zu unterhalten mir eine Freude sein wird, umso als Menschen, denen die Freiheit Religion bedeutet (Sie wissen, worauf ich hindeute bei Ihrem Benedetto Croce), spärlich gesät sind ».

SENSO OLIMPICO DELLA VITA O ANGOSCIATO ISOLAMENTO NEL DIARIO DI BENEDETTO CROCE? *

Il re aveva liquidato Mussolini. Il maresciallo Badoglio chiamato a sostituirlo aveva dichiarato: « La guerra continua! ». In realtà si svolgevano trattative con le Nazioni Unite per giungere alla conclusione di un armistizio. Ma la guerra continuava davvero, fra i bombardamenti delle città italiane, che aumentavano sempre più d'intensità, e lo stato d'assedio proclamato da Badoglio, non si sapeva bene se contro i fascisti o gli antifascisti o contro gli uni e gli altri insieme.

Croce abitava a Sorrento con la famiglia, in una villa. Per sfuggire ai bombardamenti aveva abbandonato la vecchia casa di Napoli nell'antico e storico palazzo Filomarino. La notizia della caduta di Mussolini e del fascismo gli fece l'effetto della « liberazione da un male che gravava nel centro dell'anima » (p. 1). Un male che non sarebbe più tornato, anche se sussistevano i mali derivati e i pericoli. Continuava l'angoscia per i frequenti bombardamenti di Napoli, per la distruzione dei monumenti di un'antica storia, divenuta familiare per il lungo studio (in quei giorni fu colpita gravemente la chiesa di Santa Chiara, museo della dinastia angioina — Croce rivedeva proprio allora le bozze della sua *Storia del Regno di Napoli*), per il presente doloroso dell'Italia, per l'avvenire oscuro ed incerto: « Anche oggi la giornata se n'è andata via tra pochissimo lavorare e molto fantasticare, tra le notizie di ieri e il dubbio che sieno fantastiche » (p. 5).

Le voci di una già avvenuta conclusione dell'armistizio si facevano più insistenti. L'8 settembre 1943 ne fu data comunicazione per radio. Ma l'incertezza sulle sorti dell'Italia e sugli stessi avvenimenti in corso nella vicinissima Napoli aumentava. Era venuta meno ogni corrispondenza postale, non arrivavano più giornali, anche la radio taceva per la mancanza di corrente elettrica. I tedeschi avevano liberato Mussolini e minacciavano un colpo di mano su Sorrento per impadronirsi di Croce. Gli amici insistevano perché si trasferisse a Capri, sotto la protezione degli anglo-americani, ma egli rispondeva che non era possibile « sia per ragioni pratiche sia per ragioni morali, non volendo, con una sorta di fuga, indurre panico nella popolazione di qui » (p. 7).

Disturbato dalle frequenti interruzioni — la drammaticità degli eventi rompeva

* A proposito di BENEDETTO CROCE, *Quando l'Italia era tagliata in due. Estratto di un diario (Luglio 1943-Giugno 1944)*, Bari, Laterza, 1948; pp. 161.

l'isolamento e la quiete astratta ed angosciata della villa di Sorrento con mille piccole noie — Croce continuava come poteva a leggere e studiare. Il 15 settembre appunto stava cercando di leggere il manoscritto di un lavoro della figlia Alda su Góngora. Era stato interrotto già molte volte nella lettura, quando verso sera un amico ed un ufficiale inglese vennero ad avvertirlo che pattuglie tedesche si aggiravano sulle colline per impadronirsi con un colpo di mano della sua persona e prenderlo, come avevano fatto di altri, in ostaggio. Era impossibile ritardare ancora la partenza per Capri. Fu così costretto a partire in gran fretta, dopo aver raccolto alcune carte al lume di qualche candela e di fiammiferi.... Pare che molti anni prima, quando i fascisti di notte invasero la sua casa di Napoli, Croce, miope, non riuscisse a trovare gli occhiali. Anche allora forse l'oscurità aveva creato un penoso distacco dall'improvvisa e drammatica immediatezza degli avvenimenti.

A Capri cominciarono le visite di uomini politici italiani e di giornalisti ed ufficiali inglesi ed americani, che gli chiedevano aiuto e consiglio.

Il generale americano Donovan gli aveva domandato quali erano le disposizioni d'animo degli italiani. Croce rispose che il desiderio dei migliori era che venissero formate legioni di combattenti con la bandiera italiana, che potessero collaborare con l'armata anglo-americana per liberare l'Italia dai tedeschi. Nacque così l'idea di quel corpo di volontari, al quale egli dedicò molta parte della sua attività politica soprattutto durante il soggiorno di Capri, e che fallì miseramente fra le difficoltà opposte dagli Alleati e dal governo del re e l'incapacità dell'uomo che, dietro indicazione dello stesso Croce, ne aveva assunto il comando.

Ma le stesse discussioni e le divergenze sorte intorno alla questione del corpo di volontari portarono Croce ad affrontare un problema molto più importante, che doveva costituire per molti mesi il punto critico della situazione politica meridionale: la permanenza a capo dello stato del vecchio re, screditato per la sua collaborazione e corresponsabilità con il fascismo. Le sue idee su questo punto subirono una rapida evoluzione durante il mese di ottobre. Il suo primo pensiero fu che il re dovesse abdicare in favore del figlio. Ma verso la fine del mese era già arrivato alla conclusione più radicale che era impossibile serbare la persona del re e del figlio e che la monarchia poteva essere salvata solo istituendo la reggenza per il minorenni principe di Napoli. In questi termini si espresse con il duca di Acquarone, uomo di fiducia del re, che si era recato a trovarlo per indurlo ad «accettare come *esperimento* la conservazione del re» (p. 24). E in questa conclusione lo confermò poi la stretta collaborazione col conte Sforza, tornato dall'esilio proprio in quei giorni. Così, contro sua voglia e comunque senza alcun deliberato proposito, egli venne a trovarsi in mezzo alle faccende politiche.

Intanto Napoli era stata occupata dagli Alleati (verso la metà di ottobre Croce aveva potuto far ritorno a Sorrento), ma la guerra, malgrado le prime illusioni e le speranze, si era fermata poco più a nord. L'Italia meridionale, separata dal resto del Paese fino alla liberazione di Roma (giugno del 1944), fu per molti mesi il teatro di una serie di manifestazioni politiche, di intrighi e di trattative, per arrivare alla formazione di un nuovo governo, che potesse contare sulla fiducia popolare e sulla collaborazione dei diversi partiti politici, in modo da sostituire con maggiore autorità quello esistente, che insieme al re si era rifugiato laggiù per evitare le rappresaglie tedesche. Croce e Sforza dovettero rinunciare ad irrigidirsi sulla tesi dell'abdicazione e della reggenza. Gli Alleati e soprattutto Churchill sostenevano il re. Prevalse la proposta di De Nicola, che, all'atto della liberazione di Roma, il re cedesse al figlio la luogotenenza del regno, fino al momento in cui potessero essere convocati i comizi elettorali per decidere della forma istituzionale dello stato. Poco tempo dopo il congresso di Bari, nel quale i sei partiti politici del comitato di liberazione avevano chiesto la sua abdicazione, anche il re accettò la proposta di De Nicola. L'accordo tuttavia fu tenuto segreto ancora per qualche mese. L'arrivo di Togliatti e la decisione dei comunisti di collaborare anche

con un governo simile a quello già esistente accelerò il ritmo degli avvenimenti. Così solo verso la fine di aprile, sulle basi dell'accordo già intervenuto, fu possibile costituire il nuovo governo, presieduto sempre da Badoglio, ma in cui erano rappresentate tutte le correnti politiche, dai comunisti ai liberali, e che rimase in carica poco più di un mese, fino alla liberazione di Roma ed alla proclamazione della luogotenenza.

Il significato politico di questi avvenimenti è nel complesso abbastanza chiaro. La lunga campagna condotta contro il re e l'accettazione da parte di quest'ultimo della luogotenenza costituivano la premessa per la liquidazione della monarchia. La formazione del nuovo governo, con la partecipazione dei partiti di sinistra, segnava l'entrata di questi e particolarmente dei comunisti nella vita politica ufficiale del Paese ed eliminava, almeno per un certo tempo, l'eventualità che essi si venissero a trovare in una condizione di illegalità o di semilegalità. Croce fu al centro della situazione e il suo diario, recentemente pubblicato, costituisce un documento di eccezionale importanza per ricostruirne la storia, integrando o correggendo le lacune e gli errori di altre narrazioni. Guidò l'opposizione contro il re e le conferì autorità all'interno ed all'estero presso gli Alleati. Fu l'uomo più autorevole del nuovo governo, alla cui formazione collaborò in modo determinante. Eppure egli voleva salvare la monarchia e perciò riteneva indispensabile l'allontanamento del re, e non vedeva certamente di buon occhio la posizione conquistata dai comunisti nella vita del Paese. Gli avvenimenti gli sfuggirono dalle mani e si svilupparono al di là delle sue intenzioni e contro i suoi desideri.

Forse un oscuro presentimento di questo e il sentimento stesso della sua scarsa attitudine politica (su cui insiste a più riprese, si veda per es. pp. 31-33) è nella penosa impazienza con cui segue il lento, esasperante sviluppo degli eventi, e nell'involontaria amarezza e nello squallore della sua visione della situazione e degli uomini che dovrebbero risolverne le difficoltà ed evitarne i pericoli.

Le giornate trascorrono « vuote e tristi » in continui colloqui per conciliare punti di vista contrastanti, per porre riparo ai mutamenti di opinione, agli intrighi, ai piccoli colpi di scena, che invece di avviare ad una soluzione creavano nuove complicazioni. Rasserenate soltanto dai brevi intervalli di tempo che poteva dedicare ai suoi studi. Dopo i primi giorni di consuetudine con Sforza si rese conto della fatuità dell'uomo. Non c'è un solo giudizio esplicito in proposito. Ma il racconto sottolinea continuamente la sua deplorevole debolezza per i discorsi, per le frasi ad effetto, e la sua goffa impetuosità, così stonate di fronte alla « tragedia dell'Italia e del mondo ». Di ritorno da Bari vengono riconosciuti e circondati dalla folla: « Sebbene io mi sia scusato dall'uscire dall'auto, lo Sforza ne è disceso per alcuni minuti, ha portato il saluto anche a mio nome e ha colto l'occasione per una violenta invettiva contro un generale, che non saprei ridire chi fosse, il quale si sarebbe recato in questo paese di Puglia a fare propaganda pel re e che sarebbe uno dei maggiori autori di stragi che dicono avvenute in Jugoslavia. Risuonavano al nostro passaggio grida di speranza: — Viva i salvatori d'Italia! — che era una tristezza grande a udirle » (pp. 71-72). Il temperamento corrosivo di De Nicola è individuato fin dal primo incontro: « Il De Nicola, conforme all'indole del suo ingegno razziocinativo e sottile, corrodeva la sua stessa proposta... » (p. 52). E un accento di sconforto e di sfiducia è nel resoconto della visita di De Nicola al re, che si chiude con questa malinconica cena nella villa di Ravello: « E sopraggiunto il principe di Piemonte, che è venuto a passare la domenica con la madre; e la cena è stata assai malinconica, in una stanza scarsamente illuminata, con la regina che non aveva niente da dire, il principe che non prendeva la parola se non per rispondere a domande mossegli dal padre, e il re che discorreva di certi luoghi della Calabria da lui visitati e di altre cose affatto estranee all'ospite » (p. 81).

Scarsissima attenzione egli dedica ai movimenti sociali e politici che in quei mesi cominciavano ad affermarsi nell'Italia meridionale, alla nuova realtà, che sembrava

delinearsi all'orizzonte. Gli uomini nuovi provocano in lui un sentimento di meraviglia e di paura, come se fossero sospinti da una forza oscura e minacciosa, inconsapevoli, verso un abisso di distruzioni. E resta perplesso, disorientato, quasi avvilito, di fronte alla mancanza in essi di ogni bisogno di consolazione, di ogni residuo di « affetti gentili ». « E venuto a Sorrento lo scrittore di romanzi Moravia, che per più mesi è dovuto rimanere celato, insieme con la sua signora, sopra una montagna del territorio romano ed è stato liberato dall'avanzata degli Alleati. Mi ha versato l'animo suo disperato del presente e dell'avvenire, né ha saputo dirmi altro di più confortante » (p. 137). Ma più di tutto lo colpì la visita di un diplomatico polacco (pp. 86-88). Quest'uomo, « allegrissimo, felicissimo, ringiovanito », nonostante lo scompiglio della sua famiglia, la rovina della sua patria e la fredda previsione di un futuro di maggiori disastri, gli apparì come l'incarnazione di una diabolica allegria di distruzione, che minacciava di impadronirsi del mondo.

Il fatto è che manca nel diario qualsiasi vera prospettiva politica, anche di politica conservatrice. Pur disprezzando la retorica dell'entusiasmo ad ogni costo e della violenza, una politica di conservazione presupponeva l'accettazione e la difesa di una situazione che il fascismo aveva contribuito a creare o a consolidare. Croce, invece, condanna radicalmente il fascismo e vorrebbe vederlo sradicato per sempre dall'Italia e dal mondo. « Ho appreso anche in conversazione che gli anglo-americani non enunciano per ora se non il programma assai vago di stabilire in Italia e in Europa regimi che stiano in mezzo tra conservatorismo e comunismo. Che mai saranno questi? Regimi di schietta libertà non si direbbe, perché non avrebbero bisogno né di circonlocuzioni né d'indicazioni così vaghe. Ho appreso anche che la parola *fascismo* è interpretata nel modo più vario e diverso dal pubblico americano e che in taluni di questi modi raccoglie ardenti fautori. Nella sua logica intrinseca e nella sua brutta realtà non è chiaro generalmente » (pp. 12-13). Il passato che egli avrebbe voluto « conservare », l'Italia di Giolitti e forse anche di Umberto I, era stato irrimediabilmente distrutto. Il fascismo non era stato soltanto, come egli credeva, un male passeggero, una parentesi dolorosa, dopo la quale si potessero riprendere le fila di quel più lontano passato.

In una pagina ironica e patetica egli può efficacemente ed a buon diritto rivolgersi ai suoi futuri « colleghi in istoriografia », che immagina tentati dal retorico e pedantesco proposito di celebrare la riabilitazione, la *Rettung* di Mussolini, e quasi parlare con loro, « colà, in quel futuro mondo che sarà il loro, per avvertirli che lascino stare, che resistano in questo caso alla seduzione delle tesi paradossali e ingegnose e *brillanti* » (p. 38). Ma il problema che egli sembra additare alla loro meditazione, quello di individuare nella storia italiana ed europea « il corso delle idee e dei sentimenti », che hanno messo capo alla « fortuna di uomini siffatti », non era un problema del futuro, ma il problema del presente. E senza darne una soluzione era impossibile formulare e tenere una linea di condotta politica, che permettesse di guardare con sicurezza e con fiducia al corso delle cose.

Questo scambio di prospettiva, questo proiettare nel futuro i problemi del presente, è il segno di un attaccamento invincibile ad un passato sommerso dagli avvenimenti. Un passato della memoria e della fantasia che interferisce con la visione della realtà e paralizza ogni concreta azione politica. (Vecchi ricordi sorgono alla notizia delle distruzioni accadute a Napoli, al pensiero degli amici scomparsi, e doloroso è il ritorno nei luoghi di un tempo). Ma non è soltanto questo.

Un simile capovolgimento di prospettiva è implicito in tutto il diario. C'è in esso l'atteggiamento di chi guarda al di là delle cose e degli uomini che lo circondano e, rivolgendosi all'avvenire, parla intanto, ma come da lontano e con l'accento dell'eternità, anche e soprattutto al presente. Quasi la ricerca di un riscatto dall'insoddisfazione e dall'esperienza politica in una più alta esperienza morale, in una serena ed olimpica

comprensione ed accettazione della realtà. Ma il tentativo di raggiungere questo superiore equilibrio, al di là di ogni soluzione politica, al di là di una viva e partecipe adesione alla realtà, porta in se stesso la sua crisi. Esso non resiste alla lucida e dolorosa coscienza del disperato anacronismo di uno stato d'animo rivolto all'impossibile ritorno di un mondo scomparso. E resta soltanto il severo richiamo alla sopportazione del presente, anche se estraneo e ripugnante, al senso di responsabilità, che chiude nell'uomo il rimpianto, per indurlo ad affrontare con moderazione e buon senso la muta ostilità degli eventi.

« Noi nel tenace fondo del nostro animo, siamo ancora nell'attesa che risorga un mondo simile a quello, continuazione di quello in cui già vivemmo per decenni, prima della guerra del 1914, di pace, di lavoro, di collaborazione nazionale e internazionale. E in ciò è la sorgente della nostra implacabile angoscia, perché quella speranza sempre più si allontana e, peggio ancora, s'intorbidisce e si oscura. Noi dobbiamo prevedere non il risorgere di quel mondo, la sua ripresa e miglioramento, ma una sequela a perdita di vista di scotimenti e rivolgimenti e rovine per rivoluzioni e per guerre, che prenderanno un mezzo secolo, se non più, e potranno anche non raggiungere qualcosa di positivo, ma condurre alla *finis Europae*. Dobbiamo risolutamente distaccarci da quelle speranze, acconciarci all'idea di una vita da vivere senza stabilità, senza possibilità di intesservi sopra, come un tempo, un'ordinata attività individuale e sociale.... A cingere il petto dell'*aes triplex* dell'indifferenza non arriveremo certamente mai: perdurerà sempre o si rinnoverà il senso di disorientamento, di mancanza di un appoggio, d'instabilità, di malcontento, di malessere; e questo, in ultimo, ci farà accogliere più amica la morte » (pp. 87-88).

Il proposito non appena formulato è dissolto nella sua stessa formulazione. L'olimpica serenità del motto di Faust, « imparato a mente sin da giovane » e tante volte ripetuto a se stesso — « Erquickung hast du nicht gewonnen, Wenn sie nicht aus eigner Seele quillt » —, si spunta contro l'implacabile angoscia di questo distacco dalla realtà, di questa impossibilità di unirsi al corso degli avvenimenti. La sua stessa altezza d'ingegno non gli consente che una sorta di tetra e chiusa olimpicità.

ANTONIO D'ANDREA

I PRIMORDI DELL'EDUCAZIONE LIBERALE E LA COMPAGNIA DI GESÙ

Non si può dubitare che la premura per l'istruzione del popolo fosse, per i liberali del Risorgimento, nella grande maggioranza dei casi, disinteressato amore di patria e di umanità. Ma per la Curia questa premura nascondeva un veleno; gli educatori, intesi ingenuamente alla loro opera di redenzione, non erano forse consapevoli del pericolo che appariva chiaro, invece, all'accorta esperienza del clero: l'istruzione, sottratta alla disciplina della Chiesa, diveniva veramente uno strumento del diavolo: quello che avrebbe scoperte le ingiustizie, liberate le coscienze, livellato le classi.

Contro questo pericolo la Chiesa cerca il suo naturale alleato nella autorità politica e tenta di illuminare la classe più interessata alla conservazione del potere. Il principio dell'eguaglianza può essere reso innocuo, dopo la rivoluzione francese, con un'accorta politica di reciproco puntellamento, solo a patto che certi strumenti non siano consegnati alla plebe. La borghesia, invece, portando il liberalismo sul terreno di certe realizzazioni pratiche, emancipando le masse con l'istruzione, aprì la porta ad altre tempeste.

Occorre combattere questa tendenza, dovunque si manifesti, anche quando le sue apparenze appaiano innocenti.

L'opera di Giacinto Mompiani, per esempio, poteva apparire innocente. Questo pedagogista bresciano, già noto per il suo zelo umanitario, era diventato l'apostolo di

quelle « Scuole di mutuo insegnamento » che Federico Confalonieri aveva fondato in Lombardia fra il 1818 e il 1819, e per le quali si era creata una società che aveva raccolto i più bei nomi lombardi. Lo scopo della società era quello di provvedere all'istruzione dei ragazzi del popolo; e per questa aspirazione si era vista gente del tutto aliena dagli studi pedagogici, come il Confalonieri, occuparsi assiduamente di metodi, libri e lavagne.

Il governo austriaco, in un primo tempo, aveva dato regolare permesso per l'apertura di quelle scuole; ma il clero lombardo non tardò a manifestare alcune critiche, subito raccolte dalla « Biblioteca italiana », intorno all'insegnamento religioso che si dava a quei fanciulli. Nelle scuole di mutuo insegnamento si pregava molto ma non secondo la tradizione catechistica. Per i ragazzi del Mompiani e del Confalonieri era stata composta una preghiera apposita con queste parole « troppo filosofiche ed impregnate di deismo »: « *Per noi dall'etere - scendi invocato - o del creato - Padre e Signor. - Il core accendine - desta il pensiero tu primo Vero - tu eterno Amor* ».

Il Mompiani non aveva sospettato che quella « luce del pensiero » fosse un desiderio pericoloso messo nel cuore di una massa popolare. E non ebbe il tempo di accorgersi di avere acceso una miccia perché la polizia austriaca, intanto, aveva avuto le sue buone ragioni per chiudere le scuole, alla vigilia dei moti dei Federati.

1. GLI ASILI APORTIANI OPERA DI SATANA.

Qualche anno più tardi, quando Ferrante Aporti, sacerdote, istituì in Cremona gli asili d'infanzia, il gioco fu chiaro; e avvenne che i liberali di tutta Italia si schierarono a favore degli asili, mentre la Chiesa, per bocca dei gesuiti, incominciava la sua opera di persecuzione.

I due campi ebbero subito una netta divisione per l'aspetto politico, ma non altrettanto chiara discriminazione per l'aspetto religioso.

I gesuiti che si alleano coi governi oscurantisti sono infatti avversati da molti cattolici che intendono risolvere i problemi sociali e politici con indirizzo indipendente.

La battaglia dei padri, nel clima arroventato prerivoluzionario, non si presentava delle più facili; e qualche volta i loro sostenitori furono costretti all'anonimo come accadde con l'opuscolo stampato a Lugano nel 1837 col titolo: *Le illusioni della pubblica carità* in cui gli asili sono definiti: « una trama, un tradimento novello suggerito dalla furberia di Satana ». È da notare che nell'ottobre 1855 la « Civiltà Cattolica » stessa, in un articolo sugli Asili rivelava che l'autore dell'opuscolo era Monaldo Leopardi, e faceva questo commento: « Guardate! Un galantuomo dovere stampare alla macchia! Un cristiano dovere come di soppiatto levar la voce, mentre i *mestatori* fruivano impunemente il loro trionfo! ».

Essi non potevano, infatti, allora, liberamente accusare l'istituzione di empietà e di irreligione poichè il suo fondatore era militante nella Chiesa cattolica e uno dei suoi più forti sostenitori era Raffaello Lambruschini, anch'egli sacerdote.

Il Lambruschini, quando ricevette, nel 1833, la prima relazione dell'Aporti sugli asili di Cremona ne fece oggetto di una seduta straordinaria all'Accademia dei Geografili, conchiudendone la lettura con queste parole: « l'istruzione al popolo si darà. Si darà perché il popolo medesimo la domanda e se la procura.... perché i bisogni dell'umanità sono irresistibili come le leggi della natura.... ».

In Toscana, infatti, l'impresa degli asili suscitò in breve grande fervore; sorsero due centri di diffusione, uno in Livorno per opera di Luigi Frassi e di Matilde Calandrinì, e un secondo in Firenze per iniziativa di Carlo Torrigiani, mentre altri istituti sorgevano in altre parti d'Italia.

Il Lambruschini, spinto verso i problemi educativi dalla sua stessa mentalità di riformatore concreto, si mise risolutamente a fianco del Frassi e della Calandrinì. Il

Frassi era un vecchio repubblicano del '99, la Calandrini una calvinista; ma l'abate non temeva questi contatti; si era contaminato di ben altre amicizie liberali. Lavorava nel circolo del Capponi, aveva avuto relazione con seguaci del Lamennais, condivideva molte opinioni dei più compromessi rivoluzionari italiani. Era amico, anche, di molti professori dell'Università di Pisa, quel covo di studiosi che ostacolava strenuamente ai gesuiti, l'ingresso in Toscana.

Ma dopo la sconfitta liberale del '49, i gesuiti risalirono la china e ripresero la lotta più apertamente e con una visione ben chiara del loro programma.

Liberalismo, nazionalismo e comunismo erano, per loro, tre manifestazioni dello spirito demoniaco; e l'educazione del popolo il mezzo della loro diffusione. A combattere questa triplice forma di corruzione popolare occorreva un organo che illuminasse la classe dirigente, gli uomini di scuola, la popolazione ancora sana e sottomessa. Sorge quindi la « Civiltà Cattolica » che, fin dal suo primo numero, dimostra di perseguire, soprattutto, un programma educativo, di voler ricondurre cioè il sapere entro confini ben controllati, sotto la tutela della Chiesa.

La Verità eterna è nella Chiesa; le altre verità possono essere nocive alla felicità del credente. I mezzi per diffondere la Verità eterna sono nel sacerdozio. La prima partecipazione del vero fu da Dio data direttamente ai primi uomini.

La seconda partecipazione fu dal Verbo eterno iniziata e assicurata alla Chiesa e imposto a lei l'obbligo di pubblicarla. Appartiene dunque alla Chiesa nel pubblico insegnamento delle verità morali e intellettuali *inalienabil diritto*, in quanto queste fanno strada all'assoluta e suprema felicità. (« Civiltà Cattolica », 1850).

2. LO SCANDALO DEL MONTANELLI.

Con questa impostazione la « Civiltà Cattolica » credeva di far piazza pulita di tutta la pedagogia liberale, e cominciava una critica sistematica e petulante di tutte le pubblicazioni passate e contemporanee.

Il Lambruschini aveva un conto in sospeso e fu uno dei primi ad essere attaccato. Appena uscì il suo volume sull'*Educazione*, col quale voleva ricondurre la legge morale all'intimità della coscienza, i gesuiti scrissero:

.... vorremmo tessere un bell'encomio di questo libro.... ma esso ci sembra lontanissimo dal soddisfare i bisogni della crescente generazione.... non possiamo ritenerci paghi di un educatore che in 308 pagine non ti fa comprendere se egli sia Cattolico o Razionalista. (« Civiltà Cattolica », 1850).

A queste critiche, rimaste nell'indeterminato, seguono, più tardi, altre più precise e dure. Gli asili apertiani, per essersi tenacemente affermati, irritano i padri; e la pubblicazione delle *Memorie sull'Italia e specialmente sulla Toscana dal 1814 al 1850* (Torino 1853) del Montanelli giustifica un assalto in grande stile.

Infatti, tra i tentativi rivoluzionari fatti in Italia prima del '48, il Montanelli cita gli asili con queste frasi: « Quelli fra i liberali che stimarono doversi occupare degli asili, non tanto per aiutare le classi inferiori, quanto per occasione che acquistavano di comunicare col popolo e dimostrargli colle opere amici suoi gli amici di libertà, si stringevano in fratellanza.... ».

Parole che confessano apertamente gli scopi politici dell'istituzione e che sono prese al balzo dagli avversari:

Questi spergiuratori della fede cattolica — ribattono i padri — il Montanelli ce li dipinge tutto zelo a promuovere gli Asili d'Infanzia; ed è provato perciò da un testimonio che ebbe la mano all'opera che cotesti asili sono per lo più istituiti per strappare dal seno dei bambini quella fede, per innestare la quale Gesù Cristo, figlio di Dio, sparse tutto il suo sangue. (« Civiltà Cattolica », 1853).

Di fronte a queste accuse, scende in lotta anche il Lambruschini, il quale, chiamato in causa anche per altri motivi, in una lettera al Gualterio che si trova nell'edizione del loro carteggio, stampata a Genova nel 1853, prende le difese degli asili e della Calandrini considerata la pecora nera dell'istituzione.

Ma i suoi argomenti gli sono ritorti con veleno:

Egli non crede disdicevole a sacerdote cattolico il cogliere dai protestanti i frutti della loro esperienza circa le scuole, assicurandoci che quegli erano *guardinghi di non mescolarsi in dispute religiose*. Egli non trova veruno inconveniente ad assegnare ad alcuni protestanti ciò che è ufficio del sacerdozio cattolico dicendoci che il loro zelo si restringeva a raccomandare la pietà interiore che dà vita alle pratiche religiose.

La controversia religiosa che si delinea da questa polemica prende maggior valore dal modo con cui la Compagnia di Gesù la ricollega ai problemi sociali e politici.

3. PIETRO THOUAR E IL COMUNISMO.

Ora è la volta di Pietro Thouar. Anche Pietro Thouar è ricordato dal Montanelli: « Pietro Thouar spicciolò l'idea democratica in affettuose ed eleganti scritture a portata di tutti ».

Con questo breve accenno il Montanelli rendeva omaggio ad un modesto educatore che aveva contribuito alla creazione di una nuova civiltà italiana compilando libri colmi di sentimenti umanitari e patriottici, destinati ai fanciulli e al popolo. Umili eroismi, atti generosi e onesti compiuti da lavoratori sono messi in risalto; la vita stentata della plebe è oggetto di tenera compassione. In generale l'autore non si solleva dal piano di un generico moralismo, ma qua e là ha delle frasi più significative che danno vigore al suo pensiero.

Nel racconto *Il pan nero*, ad esempio, alcuni ragazzi ricchi deridono i contadini perché mangiano il pane nero. Ed uno di essi tronca quella derisione con questo rimprovero: « E pensate che se le terre del babbo non fossero lavorate da questi o da altri contadini, o noi saremmo poveri o ci toccherebbe lavorarle da noi medesimi.... » (in *Racconti*, Firenze, Paggi, 1883, p. 7).

Il Thouar si rivolge ai ricchi perché siano più umani e giusti verso i loro dipendenti; non prevede la strada che quelle parole possono fare quando siano entrate nella coscienza dei lavoratori. I gesuiti, però, se ne rendono conto e vedono in lui un pericoloso sovvertitore. Anche nei suoi *Libri di testo per le scuole italiane* (Firenze, 1853), il Thouar diffonde principi sociali e morali ispirati ad amore di libertà, amore di patria, fratellanza umana, rivalutazione del lavoro. Egli arriva fino al punto di considerare il lavoro eguale alla preghiera come omaggio a Dio. In questi testi inserisce perfino un dialogo intitolato *Il Di di Festa e il Di di Lavoro* in cui, dietro il debole paravento dell'allegoria espone idee come queste: « che alla felicità umana vale assai più un giorno di lavoro che mille processioni e litanie e salmi; che cento frati in coro non valgono un sol fabbro all'ancudine » ecc.

Concetti che, aggiunti a quelli dell'eguaglianza di tutti di fronte a Dio, qui ribaditi con un certo impeto, fanno del mite scrittore, agli occhi dei gesuiti, un serpente pregno di veleno rivoluzionario. Per questo la « Civiltà Cattolica », riprende quel dialogo e lo riporta sui binari di più tradizionali ragionamenti, cercando di svelenarlo.

Il « Di di Festa » si rivolge qui al « Di di Lavoro » e, con molta bonomia, lo solletica in quelle virtù che i gesuiti amano nel lavoratore: arrendevolezza, umiltà, rassegnazione, reverenza verso i nobili e i ricchi: docilità, insomma.

Il « Di di Festa » parla con aria di dolce rampogna; il popolo in sé sarebbe bonaccio se esaltati demagoghi non lo traviassero.

Il Thouar che scrive pe' giovanetti cristiani cattolici — dice il « Di di Festa » — non doveria dir loro che la Festa è della stessa natura del Di di Lavoro; perché tu sei

umano ed io divina; tu sei terrestre ed io celeste; tu vieni dal peccato d'Adamo ed io dal seno stesso di Dio; tu lavori nel sudor del tuo volto ed io riposo nell'ossequio della creatura al Creatore. (« Civiltà Cattolica », 1853).

.... Dio è geloso delle sue feste, e minaccia castighi fortissimi alle nazioni che non le osservano.... e per giunta le bestemmiano alle Camere.

I governanti tengano conto di queste minacce e ricordino che la grandezza della Spagna è durata finché è durato il rispetto di gran numero di feste; e che l'Inghilterra, oggi, è potente, perché ha molte feste.

Ma dopo questa spruzzatina di originali principi economici, il « Di di Festa » vuol tornare all'allegoria del Thouar. La chiave è nelle teorie demagogiche dello scrittore:

Questa è la chiave che può aprire il forziere dei suoi segreti — rivela al popolo bonaccio. — Apri e vedrai che in questo dialoghetto egli dà ai giovinetti italiani uno spizzico di demagogia, anzi di *Comunismo*. Tu baratta i nomi nostri del « Giorno di Festa » e del « Giorno di Lavoro » e poni in quella vece un *ricco nobile* e un *artigiano* e fiati aperto il forziere de' segreti....

Il padre gesuita non si accorge che la stessa chiave apriva il suo stesso forziere e mostrava chiaramente come egli concepisse un'umanità divisa dal Creatore in due schiere; quella che lavora in eterno nel sudor del suo volto e quella che riposa in eterno nel seno di Dio.

4. I RIMEDI DELLA CHIESA.

Le scuole italiane per le quali il Thouar scriveva i suoi testi e che si vagheggiavano in contrapposizione a quelle parrocchiali, cominciavano ad imporsi come una necessità sociale.

Nello stato del Piemonte si combatte accanitamente contro il monopolio educativo del clero e contro l'insufficienza delle scuole confessionali. Il deputato Alessandro Borella il 27 marzo del 1851 scriveva sulla « Gazzetta del Popolo »:

Non è vero, preti e frati del Piemonte, che per tutto quel tempo (dal 1816 al 1847) e adesso ancora, voi avete strombazzato sui pulpiti.... che in voi soli sta l'educare e l'istruire le genti, che voi soli siete la luce del mondo? Non è vero che avete sempre preteso al monopolio dell'*ite et docete*? Ebbene dopo trent'anni in quale stato ci avete lasciato la pubblica istruzione? Vediamolo con cifre ufficiali!

E le cifre erano veramente significative; quasi i tre quarti della popolazione piemontese, nell'anno 1851, risultava analfabeta, cioè 3.601.537 su un totale di 4.916.084.

Queste statistiche confortano il Borella a proseguire nella sua campagna: occorre non soltanto che lo Stato si assumesse il compito di istruire il popolo ma che controllasse severamente le scuole religiose.

Qui i gesuiti si sentono minacciati alla base e passano al contrattacco. Dopo aver rispolverato il loro vecchio argomento del diritto esclusivo della Chiesa all'educazione del popolo, aggiungono alcune considerazioni per illuminare i governi ancora sordi e ciechi. Fra i pericoli minacciati da un'educazione liberale, il più grave è quello che, nell'insegnamento, si infiltrino teorie rivoluzionarie....

i cui effetti per lo più non si conoscono se non quando, giunta la corruzione all'estremo, comincia a produrre irresistibilmente i suoi sintomi esteriori.

.... Andate allora a toglier di mente ad un popolo intero — concludono — *la sua sovranità inalienabile*, il suo *diritto al lavoro*, la sua *indipendenza di ragione*.... Son le dottrine che formarono gli intelletti, son gl'intelletti che santificarono le passioni, son le passioni che oggi muovono le braccia. (« Civiltà Cattolica », 1851).

La Curia teme quelle braccia; sa che la libertà di quelle braccia, pericolo grave per i governi reazionari, muoverà dall'indipendenza della ragione e che l'indipendenza della ragione sarà un frutto inevitabile della scuola liberale.

E i vari governi d'Italia come possono restare estranei a questa minaccia? E a loro che la « Civiltà Cattolica » si volge a conclusione della sua filippica con l'aria di suggerire l'unico rimedio a tanti guai futuri. Ed afferma: « Voler popoli *docili* senza cattolicesimo, volerli cattolici senza Chiesa, voler Chiesa senza insegnamento, son tutti sogni.... ».

Questo concetto della *docilità* è molto caro ai gesuiti come argomento da opporre alla pedagogia liberale. Nel 1855, quando, dopo cinque anni di polemiche, essi riassumono le loro idee pedagogiche con un ampio studio teorico, partono proprio da questo concetto per smascherare gli errori degli avversari. Questi errori sono di tre specie e risalgono a tre correnti:

- 1) al protestantesimo, col principio dell'assoluta indipendenza dell'individuo che deve ispirarsi, per la sua condotta, alla propria coscienza;
- 2) all'illuminismo, col principio di moltiplicare e diffondere i lumi;
- 3) al socialismo, col principio dell'istruzione fatta esclusivamente governativa, obbligatoria e gratuita per tutti, « *nella rigorosa accezione di codesto universalissimo tutti* ».

Questi errori, pericolosi per la Chiesa, lo sono ancor più per i principi; ad essi la Chiesa offre, in contrapposto, una scuola che, tenendosi ferma alla tradizione, combatte tutte insieme queste eresie; un insegnamento i cui vantaggi politici la « Civiltà Cattolica » definisce così:

All'uomo che in opera servile si stenta il pane col sudore della fronte la Chiesa comincia col dargli spiegazione piena, ragionatissima della sua condizione, e questa accorda mirabilmente coi disegni di un Dio non pur provvido ma amoroso; e credereste? fino pretende mostrare che a batter l'incudine si sta alquanto meglio talora che a trattare un portafoglio....

Non c'è bisogno di chiave per aprire questo forzierino; tuttavia se il senso delle parole rimanesse oscuro per qualcuno, l'autore aggiunge questi chiarimenti:

Non si vorrà negare essere un insigne vantaggio sociale che in un mondo il quale si accapiglia tutto il giorno per un po' di quattrini, si sia trovato modo che *molti si acconcino a ristrettezza, a fatiche gravi e diuturne quanto la vita*, in riguardo di un compenso che ne aspettano altrove. (« Civiltà Cattolica », 1855).

E del quale non possono chiedere conto ai padri gesuiti.

DINA JOVINE BERTONI

RILEGGENDO « IL GAROFANO ROSSO » DI ELIO VITTORINI

Elio Vittorini ha premesso al *Garofano rosso* (Milano, Mondadori, 1948), una lunga e polemica introduzione, che ha l'intento di fare il punto sul romanzo contemporaneo.

Tracciata la storia editoriale del presente racconto (che, cominciato a scrivere nel 1933, e pubblicato in parte sulla rivista « Solaria », fu bocciato dalla censura del tempo, ed esce in volume oggi per la prima volta con tutte le attenuazioni con cui l'autore aveva cercato di non inasprire il censore), il Vittorini si fa giudice severo della sua opera giovanile, e, accomunandola nel giudizio con tutta la narrativa dell'anteguerra, la condanna quasi senza attenuanti. « Realismo psicologico », assuefazione al modo tradizionale e superficiale di guardare alla realtà, scarso o minimo impegno dello scrittore verso la società dei lettori, indulgenza verso la « realtà minore » dell'esistenza

e insufficiente fervore di ricerca di una verità più ardua e profonda, opaco compiacimento di tutte queste cose: tali, o presso a poco, sono le accuse che il Vittorini muove contro il suo antico *Garofano rosso*, e contro il modo di scrivere che rappresenta. Le accuse sono poi dette in quella prosa incisiva, musicale e tesa che è propria del Vittorini, ed hanno una suggestione molto forte. Inoltre, esse raccolgono e confermano una certa stanchezza (o disagio) verso il racconto « borghese », verso il « compromesso realista » di tipo ottocentesco, che è giudizio (o pregiudizio) assai diffuso ai nostri giorni, e la arricchiscono di una testimonianza personalissima ed autorevole (Vittorini arriva a distinguere nettamente nella sua opera due categorie: libri scritti « *con piacere* » e libri scritti « *con non-piacere* »; alla prima categoria appartenerebbero *Viaggio in Sardegna* (1936), *Conversazione in Sicilia* (1941) e *Il Sempione strizza l'occhio al Frejus* (1947); alla seconda categoria tutti gli altri, compreso l'ultimo romanzo finito di pubblicare in questi mesi dalla « Rassegna d'Italia », *Lo zio Agrippa passa in treno*). Con tutto questo, e nonostante l'innegabile interesse e l'innegabile suggestione di tali suggerimenti, è bene non farsi incantare dalla sirena accusatrice: è assai probabile che il dovere del critico, questa volta, sia di difendere, anche contro il suo stesso autore, il romanzo di quindici anni fa.

Il garofano rosso, e qui bisogna render ragione al Vittorini critico, è veramente esemplare di quel periodo della nostra narrativa che si raccolse attorno alla rivista « Solaria »: una storia di adolescenti, già tuttavia abbastanza invecchiati da poter accogliere nelle loro figure gran parte dell'inquietudine e dei problemi del loro autore; una scrittura rapida, discorsiva e pur allusiva; tracce di diario, e, dovunque, un susurro autobiografico; modernità di toni, di sensibilità, di umori, propria di una letteratura narrativa senza sostanziali tradizioni se non di costume e di gusto; un racconto « empirico », insomma, di uno scrittore che dimostrava di possedere netta la coscienza della crisi letteraria e sociale cui il nostro tempo andava incontro, ma che in fondo ne viveva, ne traeva alimento. I limiti del libro, sono, quindi, chiarissimi, e il suo valore non eccezionale. Tuttavia non si può negare che esso abbia resistito al tempo trascorso, che sia ancora valido, e che ci interessi in sé, oltre che come libro giovanile dell'autore di *Conversazione*. (È piuttosto antipatico e pericoloso fare i profeti; ma viene spontanea la domanda: « tra quindici anni quanti dei libri dei nostri giovani narratori avranno resistito al tempo, come questo? ». Diremo soltanto che nessuno di questi giovani, per ora, tranne forse il Berto, ha raggiunto la maturità e la chiarezza del Vittorini del '33).

La storia dei due ragazzi che crescono insieme tra il presentimento della donna e lo sfogo rabbioso della politica, e che cercano soprattutto, in modo confuso ma sempre appassionato ed eccessivo, un « loro » avvenire, è stata raccontata parecchie volte e in parecchi modi dai romanzieri italiani: era un tema assai naturale, comune alla letteratura europea, e che soprattutto in Italia aveva piena rispondenza nella realtà, durante quel periodo di giovinezza a ogni costo che fu il primo quindicennio del fascismo. Comisso in un senso (l'avventura) e Tecchi in altro senso (la malinconia del diventare giovani) sono gli estremi più sensibili tra cui questo tema ha vissuto presso di noi. Il libro del Vittorini è tuttavia più comprensivo e più acuto, è un documento più cosciente. La giovinezza politica dei suoi protagonisti è, come egli dice, « ambivalente » (poteva essere indirizzata ugualmente verso il fascismo come verso il comunismo): era semplicemente insofferenza, isolamento culturale, mancanza di maestri o di padri, velleità di ricominciare. Questo senso di deriva senza disperazione, l'inconsapevole necessità giovanile dell'assoluto, del « vero », che trova sfogo indifferentemente nell'idillio, o nella passione, o nel cinismo, è intuito e reso dal Vittorini molto acutamente. In ogni pagina del racconto c'è un odore di peccato recente, di complicità divertita, di confessione notturna, che è tipico dell'adolescenza e che fa rivivere con grande efficacia il sentimento della società che descrive. Almeno in questo senso, nella sua atmosfera, *Il garo-*

fano rosso è un libro fedele. Specialmente nella sua prima parte (si ricordi l'episodio dei ragazzi barricati dentro il liceo) la spericolatezza, lo sbaraglio di un'adolescenza confusa (timida e riottosa insieme) sono evidentissimi, hanno l'evidenza delle cose vitali. Insisto su questo termine di « vitalità », su cui è impostata la più gran parte della mia « difesa ». È evidente che in questo racconto si potrebbero trovare tracce, o per dir meglio affinità con gran parte dei racconti italiani del suo tempo: a cominciare da Mario Massa per finire a Quarantotti Gambini. C'è, ripeto, una materia ancora indifferenziata, un po' informe, che appartiene, più che all'autore, a un clima letterario, a un gruppo: in questa provincia vittoriniana c'è persino qualche cosa che richiama al Biancati: l'ozio amoroso e la pigra malizia di Tarquinio, la camera della pensione con il « tripolino » e gli altri della banda potrebbero tutti aver patria nella Sicilia, appunto, del Biancati.

Ma qui c'è già in più la violenza, la passione per la coerenza, la stimolante sincerità, e qualche cosa dell'urgenza lirica proprie del Vittorini; c'è già la segreta lussuria di colori, di umori, che si distende ancora, quasi pittoricamente sugli oggetti e le persone, che non si raggruma ancora in simboli intensi, come accadrà in *Conversazione*, ma che già riconosciamo benissimo. Il libro, come nota lo stesso autore, si chiude in fretta, su un accordo molto vibrato, una confusa allocuzione « rivoluzionaria » di un giovanotto, in un caffè affollato di voci, una scena che richiama vagamente il dopoguerra berlinese, strade europee, e strappa indubbiamente con un gesto calcolato il modesto scenario provinciale in cui il racconto è vissuto. È un'indicazione, tra le altre, dell'incontinenza del Vittorini rispetto ai limiti del suo racconto. Questa rimarrà sempre la sua caratteristica più costante, rompere gli schemi in cui opera. Qui è la provincia, il « racconto del tempo fascista » che viene stracciato dallo scetticismo insolente con cui i due ragazzi vivono le loro avventure, dalla sensazione che si ha all'improvviso alla fine del libro, di trovarsi d'un tratto in un crocicchio europeo: è la pagina levigata e parnassiana di « Solaria » che viene increspata di diari, di giuramenti, di fremiti tempestosi, di bisogno dell'assoluto. Tutta la seconda parte del libro è tessuta di motivi meno autentici che non la prima; i rapporti tra la prestigiosa prostituta Zobeida e l'adolescente Mainardi, il mistero del garofano rosso, la « donna angelicata » che si fa « signorinetta » e si concede proprio a quello dei due ragazzi che non l'ha sognata, tutto questo fa parte di un repertorio piuttosto facile e corvivo; eppure anche questa materia usata è percorsa e in parte riscattata dall'urgenza, dalla necessità di cui è sempre ricco, in ogni pagina del Vittorini, il fantasma del « grande amore ». Il mito del « grande amore » ha anche qui un particolare ritmo, una particolare « apertura » che accenna direttamente a uno dei motivi più veri di *Uomini e no*, l'amore come « engagement », come modo determinante di vivere. Anche qui, nel *Garofano rosso*, su un'altra tempra, i ragazzi si distinguono in « uomini e no »; anche qui c'è una scelta sentimentale, di contenuto più infantile, di sostanza più povera, ma operata con lo stesso cuore.

In conclusione, questo romanzo del 1933 ci dà conferma del Vittorini che verrà poi. In che rapporti dobbiamo considerarlo con i suoi libri recenti? Abbiamo già notato che, oltre all'intelligenza con cui si pone i problemi del suo tempo, il pregio del libro sta in un fervore lirico che anima una materia consueta. Del resto, le definizioni più evidenti e centrali che per ora sono state date sulla natura del Vittorini (Pancrazi, « narratore lirico », Fortini, « moralista lirico ») insistono entrambe sul carattere « lirico ». Il problema critico più importante sarebbe quindi arrivare a definire questa liricità.

La « liricità » del Vittorini, a nostro parere, consiste principalmente nella sua « oltanza », nell'*allegro* con cui puntualizza la realtà in un mito, in un gesto, in un simbolo. Nella violenza con cui investe quelle che egli chiama le « frontiere della cul-

tura » per portarle in avanti. Nell'accanimento con cui ripete, sillabando, « mäs hombre, mäs hombre », più uomo, più uomo. Più che un contenuto o un motivo, è una disposizione di fronte alla vita, o, per usare una parola letteraria, una disponibilità.

Questo giudizio parrà ingiusto, e in parte può esserlo; tuttavia, storicamente, se noi ci volgiamo indietro a riguardare, insieme con Elio Vittorini, tutta la sua opera come la prefazione al *Garofano rosso* ci consiglia, non sappiamo trovarne uno migliore. La « liricità » del Vittorini consiste in gran parte nel suo senso dell'avanguardia. La sua opera culturale ha, nella nostra letteratura, un valore simile a quella di Emilio Cecchi per la generazione che ci ha preceduti. Solo che il Cecchi ha insinuato con estrema misura nella tradizione dannunziana il gusto più sottilmente inquieto e complesso della letteratura anglosassone, e il Vittorini si è gettato allo sbaraglio sfidando i pericoli di vecchie e nuove retoriche con una grande fede nella « poesia trionfante ». Da James a Joyce, a Saroyan, a Faulkner, a Hemingway, Vittorini è passato, di tappa in tappa, dall'uno all'altro, ma sempre in un perenne stadio d'avanguardia. Ogni suo libro batte, in Italia, con un tempo di anticipo sul « polso » della letteratura militante, ed in gran parte la determina. Io mi chiedo a questo punto se Vittorini troverà il tempo per Vittorini; e me lo chiedo con sincera apprensione perché ho un'estrema simpatia per la sua opera. Il sospetto che egli sia un traduttore è un sospetto volgare e in fondo frutto di scarsa attenzione; chi ama i giuochi di parole lo potrebbe dire « introduttore »; giacché egli ha portato alla letteratura italiana vaste zone della sensibilità contemporanea che soltanto il suo entusiasmo « lirico » poteva sopportare senza esserne assorbito. Tutta o la più gran parte della letteratura giovanile in Italia si svolge e si evolve sotto la sua costellazione. E non perché il Vittorini « insegni », ma perché paga di persona le esperienze che fa. In questo senso il suo merito è incalcolabile. Ma la sua opera narrativa? Il *garofano rosso* ci mostra un Vittorini ancora incerto tra una posizione diciamo « accademica », volta alle ricerche tradizionali, e pur già sicura in una forma preliminare di « narrazione lirica », e un'inquietudine insoddisfatta di schemi. Oggi egli sembra avere scelto senza riserve la seconda via: oggi non sembra voglia essere neppure più un « narratore » o un « moralista » ma un « uomo-forza » un « uomo-guida » lirico: tutte le forme di comunicazione, romanzo, saggio, prefazione, divengono sempre più puri pretesti, prove ritmiche. Ebbene, contrariamente alla sua opinione, in questo vitale romanzo di quindici anni fa a me è sembrato di leggere un prezioso ammonimento di prudenza.

Ad un certo punto della sua prefazione, accennando al Lawrence, Vittorini scrive che il Lawrence è un caso di « impotenza procurata » nella storia del romanzo moderno. In quanto appunto, ha rinunciato a scrivere i romanzi che, narratore nato, avrebbe saputo scrivere, per andare in cerca di una nuova forma di narrazione che non è riuscito a creare. Vittorini corre un pericolo ancora maggiore, nel cercare un « romanzo quale potrebbe essere », e nel cercarlo coi modi scarnificati ed esasperati dell'Hemingway; un pericolo maggiore perché il Lawrence aveva un messaggio definito, erano abbastanza chiare le linee del suo contenuto. Mentre Vittorini non ha questo messaggio chiaro; la sua « liricità » indica una condizione d'uomo semplicemente più « lirica », più disponibile. Egli è riuscito, almeno per ora, a distinguere tra « realtà maggiore » e « realtà minore » ma non a definirle, a rappresentarle. In fondo, tutta la sua opera si condensa in un atto di fede, in un giuramento giovanile; davanti a sé non ha la verità, ma il buio; un buio « vero », ma buio. Sì che tutta la sua violenza si applica soprattutto sulla « forma » letteraria, il suo destino rivoluzionario si consuma nella sua sorte « professionale » di scrittore; e il suo messaggio rischia di rimanere letterario, tecnico.

Naturalmente mi auguro di essere in errore. Ma, oggi, mi pare di dover accennare al pericolo che dell'opera narrativa del Vittorini possa rimanere quello che è rimasto del suo « Politecnico »: una generosa illusione.

GENO PAMPALONI

RECENSIONI

CARLO BATTISTI - GIOVANNI ALESSIO, *Dizionario etimologico italiano*, Istituto di Glottologia dell'Università di Firenze, Firenze, Barbèra, 1948, vol. I, fasc. I: A - Agrio-, pp. xxvi-96.

Un dizionario etimologico italiano era da gran tempo un desiderio di molti studiosi nostri e stranieri: negli ultimi cinquant'anni, fra il fiorire di studi e di studiosi sulle varie lingue romanze e non romanze, la nostra lingua è rimasta, si può dire, senza alcun lavoro di insieme, se si eccettua la *Grammatica storica* del Meyer-Lübke (1ª ed. 1890) e in tempi più recenti, i lavori dell'unico studioso italiano che si occupa *ex professo* di storia della lingua, intendiamo dire Bruno Migliorini. Fuori d'Italia, dopo il *Romanisches Etymologisches Wörterbuch* del Meyer Lübke (1911-20, ma 3ª ed. 1930-35) è già stata studiata a fondo la lingua francese nel vocabolario con i lessici etimologici del Gamillschleg (1928), del Bloch-Wartburg (1932) e, più recentemente, del Dauzat (1938 e 1946⁴) e nella storia della lingua dall'opera del Brunot; d'altra parte anche fuori del gruppo romanzo, la lingua tedesca, ad esempio, oltre a varie opere sulla storia della lingua, ha nel lessico etimologico del Kluge (1934) un modello per i dizionari del genere.

Dizionari etimologici italiani aggiornati con le ricerche recenti e in grado di soddisfare le esigenze degli studiosi, non esistono finora: invecchiato ormai quello dello Zambaldi, edito nel 1889, malsicuro spesso, quando non errato ed arbitrario, quello di O. Pianigiani, edito nel 1907 e ristampato anche recentemente (1937), pure incerto e malsicuro quello di minor mole, curato da E. Levi (1914); quello dell'Accademia d'Italia interrotto alla lettera C, come quelli di Cappuccini-Migliorini e dello Zingarelli sono vocabolari della lingua, che accennano solo in via complementare alla etimologia.

L'annuncio della pubblicazione di un *Dizionario Etimologico Italiano (DEI)*, a cura di Carlo Battisti e di Giovanni Alessio, sarà quindi accolto con piacere da tutti gli studiosi e in genere da quanti amano conoscere l'origine e la storia del nostro vocabolario. Diciamo storia, perché appunto nella storia propria di ciascuno di essi sono spiegati i vocaboli dal dizionario etimologico: esso deve risalire dalla fase odierna di una parola alle sue origini nel tempo, dare anzi, quando si può, la data nella quale questa parola compare per la prima volta nella lingua, indicarne l'origine popolare attraverso una tradizione ininterrotta, oppure indicarne l'origine dotta attraverso la riesumazione di un particolare ambiente o di un dato scrittore. Né basterà infine, a soddisfare la curiosità di chi consulta un vocabolario etimologico, il risalire semplicemente al latino o al greco senza altre indicazioni, come chi, ad esempio, indicasse per *artefice* il lat. *artifex*, per *accólito* il lat. ecclesiastico *acolythus*, per *abròcoma* il gr. ἀβροκόμη, ma il ricercatore sarà soddisfatto solo se gli si indicherà per *artefice* il lat. *ars + facere*, per *accólito* il lat. eccles. *acolythus* gr. ἀκόλουθος; da ἀκολουθέω «io accompagno», per *abròcoma* il gr. ἀβροκόμη; da ἄβρός «molle» + κόμη «chioma». ¹ Vi sono infine centinaia e centinaia

¹ Riscontri più remoti oltre la lingua che ha dato la parola in genere sono trascurati, facendo parte del lessico etimologico di questa lingua. La questione è stata discussa anche di recente, cfr. G. Devoto, in «Pan» V (1935) 512 sgg. (= *Dizionari di ieri e di domani*, Firenze; s. a. ma 1946, pp. 87 sgg.) e anche in «Lingua Nostra» I (1939) 65 sgg. e III (1941) 131.

di vocaboli tecnici creati via via dal crescente progredire delle ricerche scientifiche e delle invenzioni in tutti i campi dello scibile, spesso — bisogna dirlo chiaramente — per opera di persone che di composizione indoeuropea non avevano affatto l'idea, talora ibridismi di greco e latino e di altre lingue, i quali tuttavia sono ormai patrimonio del parlare comune di vari popoli e che l'etimologista e il ricercatore in genere non possono affatto ignorare; lo stesso si dica per tutti i vocaboli dello sport, anch'essi numerosissimi e ormai patrimonio comune ad una vasta cerchia di individui.

Ora il *DEI* nella intenzione dei compilatori vuole essere il primo tentativo di risposta fatto finora per la lingua italiana a tutti quanti i quesiti, che sorgono da tutto ciò che noi siamo andati sopra esponendo. Esso cioè prende in esame tutto il patrimonio letterario non solo, ma anche — senza alcun pregiudizio puristico — tutti i tecnicismi e i forestierismi di uso comune, le parole dialettali usate dagli scrittori o comunque di una larga diffusione. Si constaterà facilmente come il numero dei vocaboli riportati dal *DEI* sia di gran lunga superiore a quello di ogni comune dizionario. Diremo anzi che, a nostro parere, per i termini scientifici si è forse abbondato un po' troppo; abbiamo ragione di credere che molti vocaboli, che qui sono citati, siano ormai ignoti o poco usati dalla maggior parte degli scienziati; non era forse sufficiente per gruppi di composti del tipo *ACANTO -bolo*, *-botria*, *-botrio*, *-carpo*, ecc., oppure di vari altri con primo elemento *acro-*, *adeno-* e simili, limitarsi a notare la produttività del componente, senza esaminare caso per caso i vari composti e la loro introduzione nel lessico? ¹

E veniamo ora al metodo seguito dai compilatori nella redazione del dizionario. Di ogni parola è indicata anzitutto (se nota) la data in cui essa è documentata per la prima volta, o in cui essa è stata introdotta nella lingua italiana; è doveroso dare atto ai compilatori che questa dell'indicazione della data, che per ogni parola è attestata o presunta, è del dizionario etimologico la parte più ardua; niente di simile esisteva finora per l'italiano e una buona volta bisognava pur cominciare. Nessuna meraviglia quindi se da uno spoglio più accurato molte date saranno da spostare assai indietro; così ad es. *adunco*, dato come attestato la prima volta nel Firenzuola, è del Petrarca (*del mio campo mieta lappole e stecchi con la falce adunca*); *abitino*, dato come sicilianismo del Verga, è già noto alla Crusca, ecc.

Segue per ogni parola l'indicazione dei suoi derivati, quindi la definizione, se ritenuta necessaria, dato che, come è naturale, non è compito dell'etimologo spiegare il significato di un vocabolo, ma esso vi ricorre soltanto ogni qual volta sia necessario a chiarire lo sviluppo semantico della parola. Solo per le voci tecniche i compilatori fanno ricorso alla nomenclatura scientifica pura e semplice, talora compendiata e spesso perciò poco esatta per gli scienziati, poco chiara per i profani (e qui anche noi siamo fra questi). Forse uno scambio di schede fra i compilatori e qualche scienziato non privo di interessi di questo genere (e siamo in grado di affermare che ce ne sono) avrebbe evitato tutto questo e portato a una maggior chiarezza e a molta precisione scientifica. Viene poi riportata l'etimologia, il riferimento alle varie lingue straniere in caso di prestito, allo scopo di indicare la diffusione della parola e infine, quando è il caso, l'indicazione della fortuna della voce nelle altre lingue. Di ogni parola è naturalmente dato l'accento e, per la *o* e la *e*, anche la pronuncia chiusa o aperta. L'utilità di queste indicazioni sarà ancora più grande se il *DEI* arriverà — e glielo auguriamo di cuore — anche nei gabinetti e nelle biblioteche scientifiche o sul tavolo di qualche tecnico o di qualche professore di medicina; i libri scientifici, soprattutto quelli destinati ai licei e alle università, dovrebbero avere per buona consuetudine di segnare la retta pronuncia delle

¹ Aggiornato il *DEI* ci è parso fino alle parole più recenti; non vi manca nemmeno *agit-prop*, tipico esempio di composto polisintetico passato all'italiano dall'uso assai frequente di altre lingue straniere, del tipo, coniato in Italia, *acmonital* e simili; recentissimo *eximbanca* (banca di esportazione e di importazione) di origine americana.

infinite parole scientifiche che si incontrano ad ogni passo, per evitare così una buona volta quella babilonia che regna in questo campo dovunque. Ci è capitato spesso agli esami di maturità, dopo aver speso tre anni a far capire ai ragazzi come per la pronuncia, si passa, in genere, da una parola greca a una italiana, osservando cioè la quantità della penultima alla maniera del latino e accentando questa, se lunga e la terzultima, se la penultima è breve, ci è capitato spesso, dicevamo, di sentire più di un candidato parlare (e questa volta a ragione) di *cátodo*, *ánodo*, *bríofite*, *tállòfite*, *tripanósoma*, *cromosóma*, ecc. e venir sempre corretto dal commissario (che questa volta aveva torto) in *catòdo*, *anòdo*, *bríofite*, *tállòfite*, *tripanósoma*, *cromósoma* e così via.¹ Il contagio dai banchi di liceo e di scuole medie superiori in genere è ormai passato alle università e fuori di esse; chi è che non ha sentito oggi parlare spesso da studenti, e non solo da essi, di *arteriosclèrosi*, *adenosclèrosi*, *cormòfite*, *elettrodi* ecc.? Da questo la necessità, che non sarà mai ripetuta abbastanza, di segnare per tutte le parole scientifiche (se non anche la etimologia, sia pure in forma elementare) almeno la pronuncia, come in alcuni testi abbiám visto fare utilmente, anche per libri destinati alle scuole medie, ma anche qui, ahimé!, spesso con notevoli errori dovuti a quella tanto poca *Stimmung* che regna così spesso fra insegnanti di lettere e di scienze, che invece sarebbe tanto utile quanto eviterebbe lavoro superfluo e errori inevitabili. I nostri lamenti riguardano soprattutto parole di derivazione greca, ma potrebbero anche estendersi; fra le prime ormai tutti dovrebbero accordarsi nel dire *anamnèsi*, *anurèsi*, *apòfisi*, *aponeuròsi*, *caricinesi*, *cloròsi*, *coccige*, *diapedèsi*, *díodo*, *diosmòsi*, *distoma*, *ecchimòsi*, *edèma*, *elèttrodo*, *elettrolisi*, *elettrolito*, *ènclisi*, *epifisi*, *fimòsi*, *flogòsi*, *gamèti*, *idrocele*, *idròlisi*, *ipòfisi*, *necròsi*, *osmòsi*, *zoòspora* ecc. Anche *micròbio* dovrebbe ormai prevalere, come forma più corretta, su *microbo*, forma più comune al singolare e così al plurale *micròbi*, e non *microbi*; si dice infatti *aeròbio*, *anaeròbio*, *afanòbio* ecc. e l'analogia dovrebbe influire. V'è anche una utilità più grande che deriva da questa notazione degli accenti, quella cioè che si avrà se ci si deciderà una volta per sempre a introdurre nell'italiano la notazione dell'accento in tutte le parole polisillabe che non siano piane (tranne nelle parole in *-ia*, *-ua*, ecc. nelle quali l'accento sulla terz'ultima è di regola (*accadèmia*, *màccia*, *stòria*, ecc.) e quindi converrà solo segnare l'eccezione (*filosofia*, *geometria*, *computisteria*, ecc.). E una difficoltà alla quale quasi tutte le altre lingue hanno ormai rimediato; la lingua greca vi provvide fin dalla età ellenistica (la latina non ne aveva alcun bisogno per la nota legge della penultima, che non ammette, si può dire, eccezioni); la spagnola vi ha provveduto in tempi più recenti; la francese ha ossitone tutte le parole e quindi in essa l'accentuazione è semplificata al massimo; in polacco tutte le parole sono parossitone ecc. Il Malagoli, *o. c.*, pp. 135 sgg., ha mostrato chiaramente, facendo saggi da varie opere contemporanee di critici, poeti, prosatori ecc. che non si tratterebbe che di aggiungere una media di 10-15 accenti per pagina, con il vantaggio di assicurare la retta pronuncia e di tramandare questa nostra lingua nel modo più esatto alle generazioni future. Naturalmente l'innovazione dovrebbe soprattutto far leva, con opportune disposizioni sui libri di testo e sull'insegnamento nelle scuole elementari, dove si offrirebbe l'opportunità di iniziare fin da principio la nuova consuetudine.

L'etimologia da lingue non romanze e non germaniche è data trascrivendo il vocabolo in lettere latine; soluzione ottima naturalmente per le lingue orientali o comunque del gruppo slavo, meno buona, ci pare, per il greco. È vero che lo stesso criterio fu seguito ad esempio dal Meyer-Lübke e recentemente dal Dauzat, ma anche è vero che al

¹ Cfr. per questo ora M. LENCHANTIN DE GUBERNATIS, in « Archivum Romanicum » VII (1923) pp. 27 sgg.; V. MARTELLI in « Lingua Nostra » I (1939) pp. 91 sgg., II (1940) pp. 40 sgg., III (1941) pp. 93 sgg. e soprattutto G. MALAGOLI, *L'accentuazione italiana*, Firenze, 1946, pp. 58 sgg.

Meyer-Lübke furono mosse critiche a suo tempo, come è vero che chi suole consultare dizionari etimologici, anche se non sarà affatto un letterato, avrà certo la possibilità di leggere parole greche; l'alfabeto greco è usato ora anche dai matematici nelle loro lezioni o dagli astronomi nelle loro notazioni, e quindi esteso a una cerchia assai più vasta di coloro che studiano effettivamente greco a scuola, che sono in genere i soli provenienti dal liceo classico.¹

Abbiamo ora davanti il primo fascicolo del *DEI* (dei tre volumi di circa 800 pagine ciascuno, di cui si comporrà tutta l'opera), dove ognuno può constatare come siano stati seguiti i criteri che i compilatori si erano prefissi, illustrati da essi ampiamente nella introduzione generale (pp. I-XXXII), circa gli scopi e il metodo del dizionario. Non resta che da sperare che l'opera prosegua regolarmente e con puntualità fino alla fine, che auguriamo non molto lontana, della pubblicazione dell'opera; anche se siamo ora solo al primo fascicolo, sappiamo anche come la materia sia in parte già pronta e alcuni fascicoli già in stampa. (Al momento della correzione delle bozze di questa recensione è uscito un secondo fascicolo fino a *antigrafo*).

Qualche osservazione particolare che qui aggiungiamo servirà certo a chiarire alcuni punti e (vogliamo augurarcelo) anche ad una nuova edizione del *DEI*.

AAZON (sintomo di): converrà indicare il secolo (almeno); A BARCA (scarpe): incerta l'etimologia dallo spagnolo *abarca* (prestito basco *abarka*, « ciocia »); sarà solo una derivazione dal nostro *barca*, dato il significato di scarpe comode e larghe, dove, « ci si sguaZZa » come si dice qui in Toscana; *imbarcate* si dicono poi le calzature che sono incurvate nella forma a modo di barca; ABBEVERARE: in Toscana sempre *abbeerà* (scomparsa del *v* interno come in *aéte*, *aéano*, ecc. per *avete*, *avevano* ecc. La notazione comune è *superflua*; ABBIOSCIARE: bisognerà notare anche *abbioccare*, usato qui in Toscana con lo stesso significato: « dopo una lunga camminata *ci abbioccammo* in un bel prato al riparo del vento »; l'uso è anche romanesco; ricordo ancora una poesia di tempo di guerra di un mio capitano attendato con la sua compagnia sotto il cielo di Francia: « *ci abbioccammo* sulla fine sopra aride colline », ed era, sebbene non molto poeta, romano di Roma; ABBRACCIAPIOPI: è lo stesso che *aggrippino*; ABBURATTARE: va citato anche *abburatto*, unica forma popolare qui in Toscana, anche in senso figurato detto di chi parla molto e sconnessamente talora molto velocemente: « chiacchera chiacchera, sembra un *abburatto* »; così pure *abburattone* detto di donna loquace; ABERGO: *abbergo* e solo così (con assimilazione della *l* alla *b* seguente) qui in Toscana, come anche *abbergatore*, *abbergare* ecc.; *abbergo* si dice anche degli animali (uccelli, pollame ecc.): « tutti gli uccelli erano ormai all'abbergo sui cipressi della valle »; ABISSE: *làpisse*, qui in Firenze e non altrimenti; ARITINO: non è sicilianismo del Verga, ma noto anche alla Crusca e non diversamente si dice qui in campagna, e anche negli ambienti più popolari della città, quel segno di devozione che i bambini portano al collo; si distingue dal *breicino* (*brevicino*) di formato un poco diverso e più piccolo, che si tiene nelle fasce o indosso ai bambini piccoli, e dal *breve*, assai più grande in forma di cuore che si mette al collo dei battezzandi quando si portano al fonte; ABOMASO: non diremmo che sia questa la pronuncia più comune, che è certo *abomàso*, etimologicamente la forma corretta; ABORTIRE: *avvortire* qui e *avvorto* sono le forme più comuni; ABRAXAS: occorrerà chiarire che nel greco le lettere componenti la parola danno come somma 365 (1 + 2 + 100 + 1 + 60 + 1 + 200), cioè i giorni dell'anno; altrimenti l'etimologia rimane oscura; ACANTÒFI: a giustificare la accentuazione (giusta) sulla penultima bisognerà citare, anche se non è attestato, il singolare *acantòfio*, dal quale regolarmente il plurale; ACCADEMIA: accanto al latino classico *academia*, bisognerà citare la forma popolare tarda *academia*

¹ Dal punto di vista tipografico le difficoltà non sono a nostro parere diminuite, se si pensa alla necessità di notare *ē* e *ē̄*, *ō* e *ō̄* etc., oltre ad *h* per lo spirito aspro; errori di stampa sono pertanto in questi casi non rari.

con *i*, che giustifica l'accento italiano; è forma attestata sicuramente in Claudiano, *Pan. 94 in Latium spretis Academia migrat Athenis* e in Sidonio Apollinare, II, 169 *Acadēmīā duplex*; ACCATTO: e *accattare* detto dell'elemosinare nelle chiese e dei frati da cerca; *accattoni* si dicono qui i frati da cerca che passano per le campagne; ACCELERARE: *accelerare* qui sempre; così anche *acceleratore*, *accelerato* ecc.; ACHIMÈNE: sarà da accentare *achimene* giusta la forma greca Ἀχαμένης e la latina *Achaemēnes*; l'accentuazione *achimene* è evidentemente di influsso francese; ACÒNITO: bisognerà notare che si tratta di accento greco (come in altri casi analoghi) anziché di quello latino *aconitum*. Ma l'italiano ha oscillato fino dalle sue origini; *aconito* per es. nel Tasso, *Mondo Creato* 9, 3 *apparve noto alla matrigna ingiusta poi l'aconito*, e in vari altri autori fino al Carducci, che ha tutte e due le forme, *acònito* sempre il D'Annunzio, che lo ha spesso. Nel secolo passato sostenne la pronuncia piana il Cattaneo (*Opere, ed. e in. I*, pag. 190); ACROCORO: si dovrebbe segnare la pronuncia più corretta *acrocòro*; ¹ l'accento frequente *acrocòro*, è dovuto certamente all'influsso di altri composti con *acro-* come *acròpoli*, *acròforo*, *acròbata*; AGONALI: voce dotta ricomparsa durante gli anni del passato regime per indicare gare organizzate fra i giovani, di sport e di cultura, di minore importanza dei *littoriali*, di carattere nazionale questi, regionali quelli; AGÒNI: sarà da accentare *agóni* (lat. *agōnes*); AGORAIO: ancora comune qui in campagna distinto dalla *ghiandina*, fatta di legno, l'agoraio talora anche di metallo.

Qualche errore infine, o qualche svista qua e là non potevano evitarsi in un lavoro di questo genere: chi non vi ha lavorato, — diremo con B. Migliorini e con gli autori, — non ha una idea della quantità straordinaria di lavoro che si nasconde in un vocabolario, se esso non sia una revisione o un compendio di opere precedenti. Così a pag. ix *Maurorum attegias* non è Marziale, ma Giovenale XIV, 196; *accòlito* si trova registrato due volte con grafia diversa, *accòlito* e poi *acòlito*; così due volte *achiria* e *acheiria*, la prima volta come da ἄχειρος che non esiste in greco (è invece ἄχειρ «senza mano»); *abròcoma* da *habròcomos* che non esiste (invece da ἀβροκόμης; esiste se mai ἀβροκόμος che avrebbe dato *abròcomo*, ma è tardo) e così via. Similmente ci sembra la stessa cosa *acrobistite* e *acropostite* per l'equivalenza di significato, anche se l'uno è tratto, come sembra dal *DEI*, da un testo di veterinaria, e l'altro di patologia umana (il greco πόσθη *βυστις è certo). Troppo frequenti ci paiono i richiami a dialetti meridionali, giustificati solo nel caso in cui essi rappresentino, nei confronti della lingua comune, un filone indipendente; così per es. il termine otrantino *àvissu* di fronte all'italiano *abisso*, franc. *abîme*, andrà notato, perché rispecchia una forma greca ἄβυσσος di fronte ad altre forme romanze; così per il venez. *Tòdaro* contro ital. *Teodòro*, ecc.

Altre osservazioni che si potrebbero fare dal lato etimologico o dal punto di vista della notazione di parole orientali, semitiche, ecc., come pure altre minuzie, che volentieri tralasciamo, esulerebbero dai fini di questa rivista. Non ci resta che ripetere l'augurio formulato in principio, che il *DEI* possa continuare celermente a uscire come previsto, certi che anche con qualche manchevolezza — non si dimentichi che è questo il primo lavoro del genere, che vede la luce in Italia condotto con criteri seriamente scientifici ² — esso porterà indubbi contributi agli studi e agli studiosi.

DINO PIERACCIONI

¹ Così per *àfesi* e non *afèsi* (gr. ἄφεις), *agrentèro* e non *agréutero* (gr. ἀγρευτήρ); così sarà opportuno notare quando si tratta di accento greco, anziché del comune latino, in parole come *accòlito*, *àfono* (così *telèfono*, *aeròfono*, *omòfono*, *linguàfono* ecc.), *diàgnosi*, *diòcesi*, *filàntropo*, *misàntropo*, etc.

² Un *Prontuario Etimologico*, molto più ristretto (tra il *Wörterbuch* del MEYER-LÜBKE e il *Dictionnaire* del DAUZAT) uscirà probabilmente entro l'anno a cura di B. MIGLIORINI e di A. DURO presso l'editore Paravia; un *Vocabolario etimologico* prepara A. PRATI; a una *Grammatica storica italiana*, ora in corso di stampa, lavora da vari anni il ROHLFS.

MANLIO CIARDO. *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo. L'idealismo attuale*, Bari, Laterza, 1948, pp. VIII-216.

Uno studio serio, criticamente e storicamente condotto, dell'idealismo attuale sarebbe senza dubbio di notevole interesse per intender meglio la presente situazione della cultura italiana, con la sua particolare fisionomia, nelle sue difficoltà e nelle sue possibilità di sviluppo. Permetterebbe soprattutto di «storicizzare», di caratterizzare storicamente il disagio, che un po' tutti avvertiamo di fronte alla cultura di altri paesi, divisi come siamo fra la coscienza di un nostro più maturo senso critico e l'avvertimento di una nostra relativa povertà problematica. Più maturi e più ingenui al tempo stesso, più consapevoli delle difficoltà e meno capaci di affrontarle, in qualche modo sfasati e non del tutto contemporanei nella civiltà contemporanea.

L'attualismo ha, infatti, rappresentato il tratto di unione fra la cultura italiana degli ultimi venti o trent'anni prima della guerra e la tradizione idealistica ed hegeliana del periodo precedente. In un tempo in cui lo studio dello Hegel e dell'idealismo tedesco era generalmente trascurato dalla cultura europea ed americana, senza che ne fosse stata portata a termine l'interpretazione critica, il Gentile poneva come problema centrale della nostra cultura, e non soltanto della nostra cultura filosofica, proprio lo studio e la penetrazione critica del pensiero idealistico. E pur dissolvendone certi presupposti metafisici con una critica radicale, pur ricavandone un'acuta coscienza del valore critico del pensiero, rimaneva però impigliato in quella vecchia problematica, e non riusciva a fondare sulla sua «riforma» dello hegelismo la possibilità di nuovi problemi. Sembrava anzi che ogni sviluppo ulteriore, la possibilità stessa di prospettarsi ulteriori problemi, richiedesse una rinuncia a quella penetrazione, a quella coscienza critica, stranamente vincolata alla dissoluzione dei problemi della metafisica tradizionale, ivi compresi quelli che la dialettica hegeliana aveva lasciato sussistere nel suo seno. La formula nella quale il Gentile aveva raccolto il nucleo fondamentale della sua riflessione, l'impossibilità di cogliere con una definizione qualsiasi il pensiero in atto, conteneva certo il riconoscimento del valore critico del pensiero e respingeva ogni tentativo di includerlo in una metafisica o in una logica-metafisica di vecchio o di nuovo conio. Ma essa si capovolveva nelle mani del suo stesso inventore, quando di questo pensiero pensante pretendeva di fare *un assoluto*, la cellula ultima della realtà, e poneva l'esigenza antinomica non tanto di una logica di questo pensiero (se si fosse trattato di questo il Gentile ci avrebbe dato quella logica del carattere critico del pensiero che costituisce ancora oggi, a nostro avviso, un problema vivo della filosofia contemporanea), ma di una logica-metafisica o di una metafisica *sic et simpliciter*. Egli finiva così per vincolare l'energia critica del pensiero al ritorno anacronistico, antinomico, ed insomma impossibile, verso un'impostazione metafisica tradizionale, quasi che dire carattere critico del pensiero volesse dire incapacità di andare avanti, chiusura della storia, rimpianto logico-metafisico, ma sempre rimpianto, di un passato senza sviluppo.

Rimproverando allo Hegel di porre l'astratto prima del concreto, l'essere nella sua vuota identità prima del divenire, il Gentile riconosceva implicitamente l'impossibilità del tentativo dello Hegel di ricavare il divenire, il molteplice e la distinzione dell'identità, mercé il concetto dell'opposizione dialettica. Muovere dal pensiero nella sua concretezza significava dunque rinunciare ad ogni deduzione del genere, e di conseguenza ad ogni metafisica, anche ad una metafisica della mente. Ed è naturale che quando il Gentile, contraddicendo alle sue stesse premesse, tenta di costruire proprio questa metafisica e di dedurre ciò che nella sua impostazione non era più possibile dedurre, direi quasi per definizione, si venga a trovare in una situazione antinomica. L'atto puro, diviso fra l'impossibilità e la necessità della deduzione, è costretto così, da una parte, a dichiarare astratti i distinti, che non riesce a dedurre, e, dall'altra, ad ammettere la realtà della distinzione per sfuggire al giustificato sospetto di astrattezza.

Ma il Ciardo non si avvede di tutto questo. Egli dà per buono il proposito del Gentile di costruire, sulla base della sua critica allo hegelismo, una nuova metafisica della mente, una logica del concreto, che, come dice lo stesso Gentile, citato dal Ciardo (p. 19), dia « all'uomo ferma e tranquilla fiducia nella obbiettiva saldezza del suo stesso pensiero, e del mondo che così, anche senza saperlo, egli crea col suo potere profondo ». Non avvertendo l'antinomia dell'unità e della distinzione inerente al *programma* stesso della logica attualistica, accettando tale programma, egli rimane vittima della stessa antinomia. E tutto il suo libro si riduce ad una serie di ritorzioni, ad una gara logico-sostitica con le argomentazioni del Gentile — altrettanto inutile, quanto ci sembra utile un'interpretazione storica dell'attualismo —, nel tentativo di dimostrarne l'incongruenza rispetto al suo stesso programma. Un pio rosario di accuse, di insulti più o meno triviali e di rimproveri. Egli scambia la situazione antinomica in cui il Gentile viene a trovarsi nei confronti della distinzione con un rifiuto della distinzione, determinato dalla confusione fra l'astratta distinzione analitica e la distinzione dialettica. E poiché il Gentile, protervamente, non si rassegna a riconoscere esplicitamente questo suo rifiuto della distinzione, ad ammettere cioè che il suo atto puro è, come si esprime il Ciardo, « l'oscurità del riversi mero » — dice proprio così, lo si può leggere a p. 110, ma non giova meravigliarsi perché si può trovare anche di meglio —, poiché il Gentile protesta che egli ha voluto respingere proprio la distinzione astratta e non quella dialettica, il critico lo rimprovera di malafede polemica e di improntitudine: « In conformità, invero, di quanto s'è visto, l'idealismo attuale allorché vuol differenziarsi dal misticismo, viene a patto col suo capitale nemico, la distinzione, e, senz'altro, la riconosce: l'attualismo, dunque, viene proprio a trovarsi nella situazione buffa di chi, messo con le spalle al muro dall'evidenza della verità contraria, è costretto ad accettarla, ma come fingendo di non avvedersene perché, con disinvoltà improntitudine, improvvisamente sostiene di non averla mai negata » (pp. 42-43). Incapace di liberarsi criticamente dalla suggestione dell'attualismo, il Ciardo ritiene di esserne fuori nella misura in cui riesce — e ci vuol poco — a far la voce grossa. La filosofia attualistica « respira dentro un'atmosfera tutta astratta e scolastica, tutta pedantesca, nonché spesso stucchevolmente e retoricamente, dotta ed erudita » (p. 45). La dialettica attualistica « sta a quella dello Hegel come le acque di Cratilo alle acque di Eraclito. Alla verità del *pensatore*, può seguir sempre, la vuotezza morale dell'ozio del *sofista* » (p. 81). « Il Gentile si rivela non filosofo, ma quel discorritore di cose filosofiche che, per un atto di mera volontà o per troppo amore del suo proprio io empirico, tenta di passare come *pensatore originale* » (p. 133). E poiché, stando così le cose, si finirebbe per non capire per qual motivo il Ciardo gli abbia dedicato un libro ed anzi due (perché un altro è annunciato come di prossima pubblicazione), egli accentua la sua polemica e di questo povero professore di filosofia vuol fare un uomo satanico, facendosi un merito e un dovere di additarlo alla santa inquisizione. « Tremenda sofistica » è l'identificazione attualistica di arte e sogno. E se il positivismo è una *diavoleria innocente*, « la stessa cosa non è da dire dell'attualismo: questo, ponendosi come filosofia o metafisica, anzi come la più rigorosa e coerente forma di metafisica autosintetica, pur non avendone, come s'è visto, alcun diritto, è tutt'altro che una diavoleria innocente, ma è l'espressione di un'umanità tellurica e satanica » (p. 161). Di qui la conclusione: « Con esso, che è espressione di una umanità indemoniata o saturata di irrazionalismo, di un'umanità pervasa come dal delirio logico della follia, bisogna tenere un atteggiamento di milizia intransigente, onde sradicarla dall'anima contemporanea, così come, con l'inesorabilità delle operazioni chirurgiche, usa farsi talvolta con i mali dell'organismo » (p. 164). Peccato proprio che non sia possibile! Altrimenti....

Ma il Ciardo si ritiene immune dal contagio. E fa la voce sempre più grossa, e il gesto sempre più apocalittico. Colto dal dubbio che le sue argomentazioni per vietare al Gentile di pronunciare la parola « distinzione » lascino sussistere la possibilità di qualche obiezione, egli non si scoraggia e supplisce con l'audacia al ragionamento.

« E se i seguaci dell'attualismo volessero obiettare che qui si è frainteso il vero pensiero del Gentile, perché esso non nega la distinzione ma l'ammette in un modo che a noi, quasi pedestri persecutori della lettera e non già dello spirito di quel pensiero, è interamente sfuggito, risponderemmo, con audacia maggiore, nella forma di questo dilemma: una delle due, o il Gentile ammette la distinzione, e noi non l'abbiamo vista, e allora essa non può essere che la distinzione dello storicismo assoluto del Croce; altrimenti non si sa di quale distinzione si parli; ma allora è anche evidente che il sistema del Gentile in nulla si distingue dal sistema del Croce; il sistema del Gentile sarebbe, quindi in tale ipotesi, nient'altro che una *parafrasi* (e in verità, una parafrasi assai poco bella come ogni parafrasi) del sistema del Croce; oppure il pensiero del Gentile è un idealismo che si differenzia da quello del Croce (come appunto è in realtà), e allora la distinzione dell'attualismo non può essere (ed è proprio così) che astratta o falsa distinzione, *distinzione neanche dipinta*; e se, come universalmente si ammette, e com'è in realtà, l'attualismo è tutt'altra cosa dallo storicismo assoluto del Croce, allora la critica da noi fatta non può essere che sostanzialmente esatta. E solo si può aggiungere, per essere più esatti, che quel tanto di moderno e di positivo che pur si rinviene nel pensiero attualistico, è cosa già detta e dimostrata da tutto il pensiero moderno da Cartesio a Vico, da Kant a Hegel e, infine, al Croce; tutto quello che, invece, nell'attualismo è assolutamente insostenibile è proprio e soltanto del Gentile. E se, come pur s'è mostrato, l'attualismo, per quel che è sé stesso, è un assurdo speculativo, la conseguenza della sua nullità e quindi inutilità (malefica) nel pensiero contemporaneo ne deriva immediatamente. » (pp. 81-82). Chiaro non è vero? Audacie simili, dilemmi e sillogismi di questo genere sarebbero stati al loro posto alla tavola di Don Rodrigo, ma ci sembra che siano veramente fuori luogo nell'ambiente dello storicismo crociano. Ed invece il Ciardo se ne compiace. E poiché è così, continui pure a compiacersene e a contemplarvisi, o, come egli preferirebbe dire, ad autocompiacersene e ad autocontemplarvisi.

Perché la servitù mentale del Ciardo nei confronti del Gentile si manifesta perfino nello stile. Ogni parola diventa nel suo scrivere l'auto-di-se-stessa. Basta aprire una pagina e gli « auto » procedono serrati a quattro a quattro: automovimento, autostoria, automediazione, autodinamica, autoliberazione, autogenetica, ecc. C'è perfino « l'atto di autonascita » (p. 101). E lo stesso pensiero del Croce, così alieno nello stile e nella sostanza da simili arditezze, finisce per convertirsi in una filosofia dell'*autoparola*.

Nel suo sforzo di passare dalla dialettica gentiliana a quella crociana dell'unità-distinzione, il Ciardo, prigioniero della prima, non solo interpreta il pensiero del Croce in funzione della soluzione di un problema metafisico, dimenticando la diffidenza che questi ha sempre manifestato per i cosiddetti problemi fondamentali, ma caratterizza la dialettica crociana con formule diverse, senza nemmeno accorgersi della loro differenza. Il concetto della dialettica dello storicismo sarebbe, infatti, a pagina 54, quello della « coincidenza, attraverso e mercé l'opposizione, tra atto di mediazione autocosciente e atto di autogenesi, o più semplicemente, tra il reale come *essere* e il reale come *divenire* ». Ma a pagina 57 l'opposizione che, secondo la precedente definizione, dovrebbe fare da termine medio, diventa uno dei termini del problema, e la dialettica crociana viene configurata come rapporto nell'unità della distinzione e dell'opposizione: come quella che « vede in una, la razionalità (distinzione) dello spirito come condizione della sua libertà (od opposizione) e la libertà dello spirito come condizione della sua razionalità ». La verità è che il Ciardo non può avvertire la sostanziale differenza che corre fra le due formule, la prima rispondente al pensiero del Gentile e la seconda a quello del Croce, così come non riesce a cogliere, nella sua ossessione attualistica, la differenza fra i due pensatori, dei quali si serve soltanto come di un comodo riparo per l'inconsistenza dei suoi dilemmi e dei suoi sillogismi.

E potremmo fermarci qui. Ma non possiamo rinunciare a richiamare l'attenzione

del lettore sul punto nel quale forse meglio si coglie il reale rapporto fra il Ciardo e il Gentile, e la distanza che lo separa dal Croce. Cercando di sfuggire all'antinomicità della sua posizione mentale, il Gentile, nel suo *Sistema di logica* (Epilogo, cap. II, n. 3, p. 326), si esprime nel modo seguente: «Le forme infatti sono distinte per l'atto unico autosintetico che si distingue estinguendo le sue differenze». E il Ciardo commenta: «Distinzioni che si estinguono? alla dialettica sofistica piacciono assai le identificazioni di antitesi verbali e antitesi concettuali; esso è uno di quei modi di abbagliare e stordire le menti, che, così abbagliate e stordite, sono indotte come a un fatalistico assenso. E non ci si sa tenere dal paragonare tal metodo di sofistica dialettica con quello che si verifica quando laboriosi cucitori di versi credono di nascondere la divina poesia, che non c'è, con ogni sorta di estrinseci mezzi; ad es., con l'accordo orecchiabile e cantabile del metro e della rima, o, come ai nostri di è in uso, con l'escogitazione di una specie di musica fotografica, o silenziosa e misteriosa musica tipografica quasi nuova musica pitagorica» (pp. 62-63). Ammettiamo che sia vero. Anche se non ci riesce di superare il disgusto per l'infelice tentativo di scimmiettare lo stile del Croce, in questa tirata retorica, che fa l'effetto di un sole al tramonto in una cartolina illustrata a colori. Ammettiamo senz'altro che si possa parlare di dialettica sofistica a proposito del passo citato del Gentile. Ma che dire allora del Ciardo, *sophistes additus sophistae*, che alla pagina successiva asserisce che lo spirito non può essere Atto o autoctisi «se esso non vive proprio come atto del distinguere i modi di estinguere le proprie distinzioni»? E che per di più (si veda il sommario premesso al cap. IV, p. 60) attribuisce questa bella definizione, esente come chiunque vede da «identificazioni di antitesi verbali e antitesi concettuali», proprio al Croce?...

Non ci resta che attendere il secondo volume dello studio del Ciardo sull'attualismo, indicandolo fin da adesso all'attenzione dei lettori.

ANTONIO D'ANDREA

MAX WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, Traduzione di Antonio Giolitti, Nota introduttiva di Delio Cantimori, Torino, Einaudi, 1948, pp. 153.

Il saggio ormai notissimo dell'Antoni (cfr. *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze, Sansoni, 1940, pp. 121-188), la ripubblicazione della celebre opera *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Roma, Leonardo, 1945) e le note di Delio Cantimori (cfr. «Società», I (1945), pp. 129-172 e II (1946), pp. 219-231) hanno riproposto in questi ultimi anni all'attenzione ed all'interesse del pubblico italiano la figura e la personalità di Max Weber. Dico hanno riproposto perché, già all'epoca della prima traduzione la discussione su questo problema era «dilagata», per dirla col Cantimori, anche da noi. Solo che ora ci si muove verso il Weber con un interesse diverso, che non si tratta più di esaminare il valore di un'indagine, il risultato di una ricerca (purtroppo troppo spesso manipolato in una formula onnivale), ma si rivolge invece l'attenzione critica a tutta l'opera ed a tutta la personalità del Weber, cercando di inquadrarla nell'ambiente del suo tempo e cercando di cogliere nella sua opera una risposta alle palpitanti domande poste dalla realtà politica della Germania guglielmiana. Gusto particolare, questo, che ben si accorda con quel rinato e per ora indefinibile interesse nei riguardi della sociologia, che serpeggia in diversi settori della cultura italiana, senza per altro cristallizzarsi in una tendenza precisa, e neppure in una ricerca di tipo sperimentale che valga ad accettare o a respingere, in base a dati concreti, questa generica suggestione.

Appunto perché la discussione sull'argomento, ben lungi dall'essere esaurita, è non solo aperta ma addirittura in attesa di un'impostazione più sicura di quel che fino ad oggi non abbia avuto, duplice risulta l'interesse della traduzione italiana di due conferenze del Weber (*Wissenschaft als Beruf* e *Politik als Beruf*) che Delio Cantimori

presenta in una traduzione di Antonio Giolitti quale migliore, più onesta e precisa, non potrebbe davvero desiderarsi.

L'attenzione del curatore del volume (ed il titolo stesso dato alla raccolta sta ad indicarlo) si è rivolta in modo particolare al primo dei due scritti in questione; e questa preferenza appare pienamente giustificata, specialmente se si tiene presente la considerazione apparentemente esteriore, ma di fatto decisiva che, mentre il Weber riconobbe ad un certo momento (e precisamente quando si preparavano le elezioni per l'Assemblea Costituente di Weimar) di non possedere una effettiva vocazione politica, e, di conseguenza, decise di ritirarsi dalla politica militante, conservò sempre, al contrario, quella passione degli studi e dell'indagine e, ancor di più, la consapevolezza che questa vocazione imponeva dei compiti ben precisi alla sua attività di docente e di maestro. Donde si spiega quella maggiore e più commossa accoratezza che pervade la conferenza sulla scienza come vocazione, come pure si intende la ragione di quell'andamento più classificatorio, più esteriormente inficiato di «tipologismo» sociologico che caratterizza invece *Politik als Beruf*.

Comunque anche quest'ultimo scritto è tutt'altro che privo di un notevole interesse. Esso dimostra nel modo più chiaro e sicuro come il Weber, nell'atto di pensarlo e di concepirlo, si trovasse già fuori di un intimo, personale interessamento per i problemi della prassi politica. Perché infatti, mentre da un lato catalogava e descriveva con impressionante nitidezza e rigore varie forme di direzione politica, studiando i vari mezzi adoperati per il conseguimento del potere (adducendo esempi ben precisi come i sistemi elettorali inglese e statunitense), dall'altro faceva chiaramente intendere il suo personale distacco da questa problematica, del potere e dei metodi della sua conquista. E faceva chiaramente intendere questo distacco non tanto con un'intrusione di considerazioni moralistiche — nulla infatti più di questo sarebbe stato estraneo all'abituale rigore del Weber — quanto col porre una secca ed indirimile alternativa fra «l'etica della persuasione», fondata sulla legge dell'amore, che ispira le concezioni religiose, e «l'etica della responsabilità», che governa con un ritmo ben diverso il mondo dell'azione politica. Il Weber nel porre questa alternativa non ci dice a quale delle due leggi egli intendesse ispirarsi, né ci dice come esse possano conciliarsi facendo valere i loro reciproci diritti; noi sappiamo però (ed anche la biografia di lui che la moglie ci ha lasciato conserva notevoli testimonianze a questo proposito) come egli fosse straziato da questa alternativa e come spesso, proprio a causa di questa incertezza mentale, egli abbia peccato di risolutezza nell'assumere certe posizioni politiche.

Si tratta insomma di un'altra manifestazione di quel sostanziale dualismo di valori già indicato dall'Antoni quale tratto caratteristico del pensiero del Weber e, più in generale, quale indice delle «contraddizioni» culturali della Germania guglielmina, repugnante da una completa ed integrale accettazione del pensiero hegeliano. Riconoscimento questo cui sostanzialmente aderisce anche il Cantimori, che vi apporta però delle considerazioni diverse, inserendo insomma delle riflessioni critiche scaturienti da una differente posizione mentale, poiché mentre l'Antoni parla di una mancata comprensione da parte del Weber del momento del male come eternamente risolvendosi in quello superiore del bene, il Cantimori sottolinea invece l'incertezza ed anche la consapevole e meditata avversione del Weber nei riguardi del materialismo storico e del pensiero rivoluzionario di Marx, di Engels e di Lenin. Che sono, come si vede, considerazioni di opposta natura, ma, mi sembra, originate da un identico riconoscimento di un determinato stato di fatto e, cioè, di quella «crisi dei valori» di cui la personalità del Weber è una testimonianza ed un esempio di notevole importanza. A proposito dell'osservazione del Cantimori sarà bene non dimenticare e tener presente quello che si rileva in *Politik als Beruf* nei riguardi della formazione dei ceti dirigenti e delle leggi a questo processo inerenti: «neppure l'interpretazione materialistica della storia è una vettura di piazza da prendere o lasciare a volontà, ed essa non si arresta di

fronte agli attori della rivoluzione!» (p. 148). Pensiero questo donde si rileva come il Weber, parlando del materialismo storico e polemizzando contro di questo, si rifacesse a quell'interpretazione unilateralmente positivistica del marxismo che era propria della socialdemocrazia tedesca.

L'altra conferenza, *Wissenschaft als Beruf*, concerne invece l'esame dei rapporti fra vita e scienza, ed esamina il valore di quest'ultima nei riguardi della vita dell'umanità. Problema non nuovo, questo, per gli interessi di pensiero del Weber che già lo aveva affrontato proprio agli inizi dei suoi studi di sociologia delle religioni. Fin d'allora, giusta la distinzione di mondo dei valori e di ricerca scientifica che egli introduceva, la sua risposta a questo interrogativo era stata ben precisa: la scienza non doveva fornire nessuna risoluzione, nessuna presa di posizione; mentre egli assegnava questo compito alla politica, riservava invece alla scienza l'ufficio di indagare, di discutere, di chiarificare, magari di mettere nella situazione di poter scegliere con piena consapevolezza, ma non di fornire essa stessa la soluzione per l'azione pratica. Fin d'allora il Weber aveva iniziato la sua inclemente polemica contro la *Professorenprophetie*, cioè contro l'abuso di quei docenti che si servivano del vantaggiosissimo strumento della cattedra per farsi apostoli dei loro convincimenti personali: «Di tutte le specie di profezia quella svolta dai professori personalmente in questo senso è l'unica assolutamente insopportabile!» (cfr. MARIANNE WEBER, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen, 1926, p. 335).

Restando fermo attorno a questo nucleo originario, che, per quanto eludesse un po' troppo precipitosamente il problema dei rapporti fra la concreta conoscenza scientifica ed i fondamenti generali della conoscenza, pure si alimentava della consapevolezza di una inalienabile dignità del lavoro di ricerca, il pensiero del Weber si allarga e si articola in questo scritto all'esame dei rapporti fra la scienza e la società, per trovarvi la sua intrinseca giustificazione. Le prime pagine di questo scritto, che lumeggiano le tappe e gli aspetti della carriera degli studiosi rispettivamente nelle università tedesche ed americane, possono apparire, ad un primo superficiale esame, una divagazione rispetto al tema centrale affrontato dal Weber. E invece proprio a questo punto che il sociologo tedesco pone a fuoco il suo problema ed è solo tenendo conto di questa particolare posizione che si può comprendere integralmente il suo punto di vista, la soluzione che egli ci offre. A questo proposito dobbiamo essere grati ai Cantimori che nella sua introduzione ha richiamato, nei termini essenziali, la polemica sulla sociologia allora svolgentesi in Germania ed ha cercato di saldare con questa, piuttosto che non con la tipologia del capitalista calvinista, il nerbo e la sostanza del pensiero del Weber. Risulta chiaramente da queste pagine come il Weber respingesse quello che il Cantimori definisce molto bene come «estremo rifiuto reazionario della sociologia», già proposto dal Treitscke in seno alla cultura tedesca. E certo era facile cogliere in un raffronto le analogie fra il «capitalista» ed il tipo di studioso vagheggiato dal Weber tutto dedito a portare chiarezza in sé e negli altri al lume dell'indagine rigorosa (e per quello che concerne le analogie fra il capitalista e l'uomo politico un simile raffronto era già stato tentato dal Meinecke [cfr. F. MEINECKE, *Staat und Persönlichkeit*, Berlin, 1934, p. 156]). Tale raffronto però si mostra subito tanto facile quanto inutile o, meglio, utile solo per un limitato interesse psicologico più che per una effettiva comprensione storica, cioè per la definizione della genesi e del valore del pensiero del Weber. Il quale pensiero, appunto perché sviluppatosi dalla consapevolezza di una «crisi della scienza», cioè di una mancata rispondenza fra l'organizzazione sociale della cultura ed i suoi fini intrinseci, poneva l'esigenza della «scienza senza presupposti», del distacco fra le concezioni del mondo e della vita ed il concreto lavoro scientifico. Ora criticare questo ideale, porre in evidenza le sue incertezze logiche e la sua mancanza di conseguenza è, direi, fin troppo facile; ma non vorrei che in questa critica di carattere logico-formale andasse perduta l'intima, concreta essenza di

quella posizione del Weber, che ne andasse smarrito il suo vero significato. Che era quello della rivendicazione della libertà della scienza, della ricerca spregiudicata ed obbiettiva sia nei confronti della pseudo-teoria del « servizio allo stato » dell'uomo di cultura già elaborata dallo Schmoller, sia nei confronti delle varie tendenze irrazionalistiche, tutte assertrici della necessità della purificazione dall'intellettualismo attraverso l'« esperienza » diretta. A queste soluzioni il Weber, come già aveva fatto il suo maestro Mommsen, apertamente si ribellava: non la profezia della cattedra, non l'oratoria pubblicistica per scopi ideologici è il fine dello scienziato e del maestro in quanto tale. Agli altri lo scienziato può dare non convinzioni o persuasioni, ma solo le nozioni scientifiche e l'intima chiarezza indispensabili per una risoluzione che poi dovrà scaturire dai personali convincimenti del lettore o dell'allievo. Il Weber introduce a questo punto un raffronto con la scuola americana in cui il rapporto fra allievo e discepolo è paragonabile a quello fra il venditore e l'acquirente di determinate merci; senonché non è in questi esatti termini che il Weber pone il compito della scienza ed egli infatti nobilita il suo ideale della « scienza disinteressata » e « senza presupposti », conferendogli quell'*animus* profondamente religioso che era proprio della sua personalità.

Non era, questo, un ideale nuovo nella scienza tedesca, almeno nella sua formulazione esteriore, ché spesso, anzi, simili accenti erano risuonati sotto le volte delle aule universitarie della Germania ad opera di insigni maestri. Però errerebbe chi facesse un fascio di tante analoghe posizioni e volesse riunirle sotto un'unica etichetta classificatoria. In realtà si tratta sempre di diverse situazioni: quella stessa risposta ora formulata dal Weber con un accento che suonava particolarmente audace e progressivo derivava sì da una lunga e gloriosa tradizione scientifica, ma anche da posizioni che avevano un ben diverso valore e significato; confondere il Weber col Ranke, o comunque fare apparire quest'ultimo come un anticipatore della « scienza senza presupposti » del primo (come ha fatto per es. E. SIMON, *Ranke und Hegel*, München und Berlin, 1928, p. 196) significa ignorare che la *Objektivität* rankiana fu anche, fra l'altro, un tentativo di inserirsi nella situazione politica creatasi in Europa dopo la Rivoluzione di Luglio, e che la « scienza senza presupposti » del Weber è stata una ferma risposta ai disordinati fermenti irrazionalistici ed alle teorie dell'asservimento della cultura. E questo lo storico non può, non deve ignorare a meno che non indulga ad una forma di storia in cui le idee si proiettino avulse da quella situazione in cui sono germogliate, eguali o diverse non importa, ma sempre astratte e lontane.

Della nota introduttiva del Cantimori, della sua sensibilità fine e mai astratta, ma anzi, al contrario, calzante nei suoi riferimenti concreti, attenta a cogliere il tono particolare e preciso di un determinato scritto, a ricostruire in brevi tratti suggestivi l'atmosfera culturale di una discussione, già si è detto di sopra. Non si toglie nulla al Cantimori se si osserva la sua tendenza a disciogliere il giudizio critico in un tessuto di osservazioni particolari che sembrano sottintendere o postulare una definizione storica piuttosto che definitivamente concluderla.

Anzi è proprio a questo proposito che si manifesta la nota fondamentale di questo saggio introduttivo, la somma « discrezione » con cui, attraverso un'analisi critica di un'altra posizione intorno all'importanza, alla natura ed ai compiti della scienza, si chiarifica il pensiero del Cantimori sullo stesso argomento. Perché se, per un verso il Cantimori è portato ad interpretare le riflessioni del Weber come « l'estenuazione sociologica e puramente metodologica della grande tradizione della ricerca scientifica e razionale postasi con piena consapevolezza ed ampiezza nel pensiero dell'illuminismo di un Diderot, di un Voltaire, di un Helvetius » cioè come una riduzione della scienza, degli studi a una pura tecnica, meccanicamente applicabile al servizio di qualunque « dio della civiltà » (dove per nulla astratto ed oratorio appare il riferimento al rifiuto dato dal Weber alla soluzione che si esprimeva « chiedendo alla razionalità con-

sapevole non più solo di conoscere, ma di trasformare la società ed il mondo», cioè a quella soluzione di Marx, di Engels, di Lenin «che pure aveva le sue radici nella storia del pensiero razionale»), per un altro verso egli è portato a riconoscere, e direi con non minor calore, la fecondità e la validità di quel pensiero del Weber a proposito della scienza disinteressata. Si tratta certamente, in quest'ultimo caso, di un riconoscimento di carattere storico, ispirato cioè dalla consapevolezza dell'essenza progressiva di quel «messaggio» di cultura spregiudicata. Ma è, mi sembra, anche qualcosa di più del semplice riconoscimento storiografico. Quando, per es., il Cantimori, in polemica con l'Antoni ed in antitesi, almeno apparente, con quanto egli stesso aveva precedentemente affermato a proposito della forma «purissima e vuota» che una simile posizione culturale viene ad assumere, rivaluta il carattere di una simile spregiudicata impostazione di lavoro e d'indagine, si resta, senza dubbio, nell'ambito di un apprezzamento concreto ed integralmente aderente alla situazione storica esaminata. Ma, viceversa, quando il Cantimori conclude riconoscendo nello scritto del Weber «una riaffermazione dell'importanza dell' 'ingegno', dell' 'intelligenza', della 'cultura', come si suol dire volgarmente, della preparazione intellettuale, che non crediamo inutile riproporre all'attenzione ed alla riflessione», non v'è dubbio che a questo punto si entra in un ordine di valori diverso e che il consenso del Cantimori si fa esplicito, proprio perché egli pensa che quelle qualità esaltate dal Weber non c'è «nessuna decisione, persuasione, testimonianza che possa sostituirle, e che da esse non tragga la vera forza di passare all'operosità, utile non solo alla salvezza propria ma agli uomini ed alla società umana». Dove, come si vede, il Cantimori isola dalla sua concreta genesi un elemento del pensiero del Weber per conferirgli un accento ed un significato particolari: traspone cioè sul piano dell'utilità sociale quella vocazione profondamente religiosa che il sociologo tedesco aveva mantenuta riservata nell'ambito della sfera individuale. Così si spiega come il Cantimori possa attribuire il carattere di «messaggio» a questi pensieri del Weber: riconoscimento questo sul quale non è facile consentire, se per «messaggio» si deve intendere, più che una risposta onesta e coerente a certi problemi, l'indicazione sicura e valida, entro certi limiti, anche per l'avvenire, di lavori e di orientamenti. Ma il Cantimori ha senz'altro ragione quando valuta concretamente e positivamente lo scritto del Weber. Se non un messaggio nel senso sopra indicato, i pensieri del Weber costituiscono certamente una parola di conforto e di incitamento, un necessario punto di partenza e di riferimento per quelli fra gli uomini di cultura che, pur consapevoli che non c'è patria per cui si possa impunemente dannare la propria anima, non si sottraggono, né vogliono sottrarsi alle responsabilità che essi portano di fronte alla società in cui vivono.

ERNESTO RAGIONIERI

GIUSEPPE BILLANOVICH, *Tra don Teofilo Folengo e Merlin Coccato*, Napoli, Pironti, 1948, pp. VIII-203.

Gli studi su Teofilo Folengo stanno attraversando un periodo di particolare fortuna. Ricercatori sperimentati lavorano a delineare la personalità del bizzarro artista, ed annunciano pubblicazioni. Del Billanovich si aspetta con desiderio un ampio studio, che uscendo dal solco tracciato con la memoria *Un nuovo Folengo*, disegni quella vasta cornice di cultura e spiritualità, di poetica e retorica, che ponga in risalto e prospettiva la figura di Merlino. Da lui ancora ci attendiamo altri contributi, ed in collaborazione con E. Menegazzo l'edizione degli scritti latini dispersi per le stampe cinquecentesche, o inediti. Frattanto L. Messedaglia ha preparato il volume *Vita e costume della Rinascenza nelle 'Maccheronee' di T. F.*; C. Cordié l'edizione critica della prima redazione del *Baldus*. Da pochi anni sono state poste da U. E. Paoli le premesse all'edizione critica delle *Macaronee*.

Appunto nel quadro di tale rinnovamento degli studi folenghiani dobbiamo considerare gli scritti del Billanovich, moventisi tra il principio di una ricostruzione della biografia di don Teofilo, e l'idea finale delle varie e coordinate posizioni assunte dal poeta nell'arte, nella spiritualità riformistica del '500, nella tradizione retorica. A parte qualche interessante recensione e rassegna, ed uno studio sull'*Atto della Pinta* (« Riv. ital. del dramma », 15 settembre 1938), di cui è prossimo il rifacimento su assai più vaste basi documentarie, essi rappresentano il progressivo costituirsi di un tesoro di notizie, in parte rivolte a documentare la vecchia tradizione benedettina, scossa dal Luzio, in parte ad integrarla. Il Billanovich ha dimostrato di avere una pratica ed una sagacia non comune nell'esplorazione archivistica, in specie nel cercare ed interpretare documenti ecclesiastici.

Alla sua prima memoria *Per una revisione della biografia di T. F.* (« Atti del R. Ist. Veneto di Scienze, Lettere, Arti », XCVI, 1936-37, parte II, 775-96), fece seguito l'ampia indagine dal titolo: *Un nuovo Folengo. Conclusione del mito di Merlino* (« Atti del R. Ist. Veneto » cit., XCVII, 1937-38, parte II, 364-481). Ivi seguendo lo schema biografico che è di ogni benedettino del tempo, e ricostruendo la catena delle « presenze » di Teofilo nei vari monasteri, il giovane studioso ricomponeva gli sviluppi della carriera ecclesiastica del poeta. Forse era illusione giovanile pensare che il mito di Merlino avesse avuto la sua conclusione. In realtà il Billanovich creava un nuovo mito, di un Merlino tutto avvolto nella volgarità di contratti agrari e liti, fra armadi di biancheria e portici colmi dei prodotti delle terre bresciane; creava il mito di Merlino cellerario, gretto e scialbo, litigioso e ghiottone, poeta realistico, proprio in quel senso che poteva ritenersi superato (cfr. anche il mio *T. Folengo*, Torino, 1935).

Il volume uscito nel 1948 rappresenta il perfezionamento di diligentissime ricerche e acute ipotesi; ma anche un temperamento di eccessi, un più largo spaziare oltre gli archivi, per il campo della cultura e della pietà rinascimentale. C'è ora un'accentuata attenzione per la preparazione culturale di Merlino, non più scuoletta parrocchiale soltanto, ma eredità, se pure remota, di umanisti; appare per la prima volta, ed è questo un chiaro merito del Billanovich, un cenacolo umanistico tra le mura della congregazione cassinese. Famiglia religiosa quella dei Folengo, ma colta; ambiente religioso, quello benedettino, ma colto. Chi mai ne ha dubitato? Basterebbe il latino elegante di Teofilo o quello dotto di G. Battista; ma adesso abbiamo numerose testimonianze, abilmente ritrovate dal Billanovich, che ci consentono di ridare colore a tante parti di questo affresco sbiancato dal tempo. Certo è interessante supporre Teofilo alla scuola di Gregorio Cortese, che fu intimo del Sadoletto e amico del Bembo. Siamo questa volta sulla strada ben visibile ad ogni attento lettore delle *Macaronee*, e prima di ogni altro ad U. E. Paoli, cui spetta il merito di aver rettificato più di un'opinione. La revisione cui il Billanovich ha sottoposto i propri giudizi è piuttosto sostanziale; ma a parte l'erudizione che si respira in ogni pagina, il punto debole del lavoro è ancora l'interpretazione della personalità di Merlino, quell'antipatia onnipresente per il poeta studiato, che vieta di aprirne i libri più significativi per la vita sua religiosa, come il *Caos*; che fa pronunciare in continuità giudizi severissimi, discendenti da certa tradizione benedettina (es.: « Gli ambienti monastici e ecclesiastici erano contaminati: se essi erano nobilitati da anime pure, rigurgitavano anche di ignoranti, di profittatori, di viziosi, di ribelli, di tiepidi. Lo stesso Teofilo Folengo ne era in parte un esempio »; p. 146). Tale punto di vista induce a qualificare « superficiale e vacuo agnosticismo » (p. 29) quella critica alla teologia aristotelica, che è uno dei più bei titoli della religiosità neoevangelica di Teofilo. Tuttavia mi pare che il Billanovich stesso cominci a notare una profonda differenza tra la religiosità cassinese ante e posttridentina. Dovremo un giorno riconoscere che gli ambienti benedettini furono fra i più spirituali del '500, ma piuttosto eterodossi.

La chiave di volta di tutta l'interpretazione biografica dei fratelli Folengo è co-

stituita dall'uscita e dal ritorno al monastero. Agirono ragioni personali o religiose? Cioè, gli scritti di costoro sono di ortodossa pietà, od eterodossi? Nel mio lavoro sul Cocai credetti di risolvere pianamente la questione leggendo quegli scritti, i quali sono manifestamente eretici. Affermai quindi che Teofilo rientrò in convento per necessità di vita; ma per nulla mutato. Le mie dimostrazioni non furono discusse; solo talora negate. Vediamo, dunque, la ragioni degli altri.

Tre sono i Folengo usciti di monastero tra il 1524 ed il '25: Ludovico, Teofilo e G. Battista. Ludovico fu processato ed espulso dall'ordine, assicura il Billanovich (p. 102), ed in conseguenza i due fratelli chiesero licenza di andarsene. Vogliamo stare ai fatti? «Fonte unica dello scandalo doloroso» (p. 100) sono le due visioni che chiudono i *Pomiliones* di G. Battista. Teofilo, infatti, non ne parlerà mai, neppure negli scritti polemici! Il Billanovich crede al valore biografico dei *Pomiliones*; io, ancora una volta, lo revoco in dubbio per la rettorica ed il carattere immaginario di questi dialoghi. L'autore, per es., assicura di avere educato Teofilo, «a cunis ac fasciis, in hunc usque annum patientissime» (a carta G VI r), mentre sappiamo che i due fratelli si incontrarono poche volte nella vita; si dichiara uomo di mondo (G VI v), e proprio nel colloquio con la madre assicura di aver portato il nome di battesimo sino alla morte di essa, quando mutò nome ed abito («*simulac vero deposita mortalitate iam coelestis es facta, et nomen et habitum etiam ipse deposui*». I VI r). Se essa morì, come pare al Billanovich, nel '27, dobbiamo ammettere che G. Battista aveva mutato nome e veste da oltre venti anni!

Del processo di Ludovico si parla nel *Visum inferum*, l'ultimo scritto dei *Pomiliones*. È una strana prosa, piena di enfasi retorica e predicatoria: pessimo testimone. Lo Squarcialupi, il Preside della Congregazione, che avrebbe presieduto al processo, vi appare come un truculento demonio, proteiforme, mostruoso. Confessa di avere in vita nascosto sentimenti «*fumosos, putidos, olidos, foedosque*», e aggiunge: «chi meglio di te conobbe la mia astuzia, chi derise di più il mio finto riso, o detestò con più acume le lagrime di coccodrillo?». È ancora un evocatore di ombre, come in vita: anima a sua volta dannata per la magia, per gli esecrandi capitoli tenuti con spiriti dell'inferno. Costretto a confessare la sua più grave colpa, dichiara che fu «*iudicium de insonti*». Uno solo? No, ma negli altri innumerevoli, forse, ci fu qualche colpa. «*in illo solo, neque culpa, neque noxa, ne naevus quidem*». G. Battista non conosce questo innocente, né la sua patria; però la famiglia viene indicata con una perifrasi: prende nome dalle folaghe (Folengo), ed è insigne per quella sincerità che più di ogni altra cosa allo Squarcialupi fu molesta. L'innocente, invece di bene, ebbe male: e fu divulgata tale impostura, che ne derivò una persecuzione, con infamia, esilio, espulsione violentissima, che travolse non solo lui, ma tutti i migliori («*optimus quisque, ne dum ipse, affectus est*»). Allora all'accusatore parve di aver tolto dal mondo il sole, lottante contro le sue tenebre: «*Nè fu poi tanto difficile mentis sensum perstrinxisse alla moltitudine, a quella specialmente sulla quale avevo ottenuto l'imperio dolosamente*».

A me pare che non si tratti di un vero processo, né certo di lussuria. Però nel colloquio con la madre (*Visum superum*) si parla di giudici, accuse e condanna a proposito di Ludovico: testimoni sono donne incestuose, adultere e prostitute, *manutengoli*, giocatori d'azzardo, bordellieri, scialacquatori, cinedi, sicari; i giudici sono ragazzi per età e per intelletto. Se questo paia un processo in convento, lascio ad altri giudicare. Io penso si tratti di densa retorica, che vuol nascondere una colpa comune a più di uno, e di cui non si può essere dichiarati innocenti, perché è innominabile reato e peccato. Comunque il terreno è troppo infido per trarre elementi sicuri da questa «fonte unica».

Il *Visum superum* non pone in relazione l'uscita di G. Battista dal monastero con la condanna di Ludovico (come vuole il Billanovich, a p. 102). Anzi la fuga mi pare

motivata con ragioni religiose. « Non te latet, o mater... quae voluntas, quae mens, quae animi deliberatio, ab ubere secundae matris (tu prima es) me abstraxit ». E si aggiunge: « Possa io andare all'inferno, se ebbi altro in mente che il desiderio di ottenere pace o tranquillità in solitudine, il rifuggire dagli impegni, e Dio in fine. Che fare? tacerò? Tacque l'innocentissimo agnello (Ludovico o Cristo?) dinanzi al suo carnefice ». La madre dà a G. Battista consigli di prudenza: guardati dai male intenzionati e dalle sommosse più violente. Poi si viene a parlare di Teofilo, in un passo che è senza dubbio il più interessante; quello da cui il Billanovich ha desunto due punti fondamentali per la sua ricostruzione biografica: i fratelli Folengo uscirono dall'ordine con la licenza del papa; Teofilo fu *subcellerarius*, cioè aiutante di cellereria — il centro di tutta l'amministrazione materiale del convento —, e fu accusato di furto, « reus repetundarum », come è naturale per un amministratore scappato. Non si dimentichi che il Billanovich ci tiene a collocare Teofilo in una cellereria per il concetto che egli ha del realismo macaronico, lo stesso concetto che in altri tempi indusse il Cestaro al vano tentativo di riportare troppi episodi del *Baldus* alla « vita vissuta » mantovana. Così farebbe oggi il Billanovich per quella degli orti bresciani: « C'è un posto nel convento dove noi Folengo lo vedremmo volentieri per avere una spontanea spiegazione dell'opera sua » (*Un nuovo Folengo ecc. cit.*, p. 419). « Il poeta Teofilo dovette essere per molti anni amministratore della cellereria bresciana. A questa dimostrazione bisogna arrivare » (*ivi*, p. 422).

Per me il realismo folenghiano ha ben altre fonti: cioè l'animo ed il gusto del poeta, che la natura domina e non serve. E non dimentico che se giovanissimo, a Brescia, Teofilo vide repressioni e crudeltà dei Francesi, sognò poi la « douce France »; né che a Brescia concepì un poema riboccante di suggestioni e nostalgie mantovane (p. 13); che derivò dal *Morgante* (p. 40) i colori dell'assalto di Fracasso ad un monastero, e non dall'assalto subito dal suo convento di Sant'Eufemia, dove don Teofilo da Brescia, suo confidente e amico, e cellerario, morì fra le torture; e appena sto a ricordare che dell'orribile sacco di Roma, ove anch'egli forse pianse per qualche ora morto Camillo Orsini, non fece mai parola.

Abbandoniamo il vecchio pregiudizio del realismo, e non occorrerà più dimostrare che Merlino si formò in una cellereria. Solo pertanto ai fini della biografia folenghiana, ci assicureremo che tale dimostrazione non esiste; né esistettero contro Teofilo accuse « repetundarum ». Rileggiamo del *Visum superum* le pagine che il Billanovich ha riportato per disteso (pp. 104-6). G. Battista parla di elementi di sospetto contro il fratello, e non sa dire se nascosti o manifesti. Ad un'indagine nelle coscienze egli si ribella. « Sono nemici », dicono gli avversari. Ma se sono « boni viri », come possono essere nemici? Ed ecco che quelli affermano di scagliarsi contro i peccati: ma possono essere ritenuti peccati le azioni di cui è dubbio l'animo che le ha ispirate? Con tale inizio di dialogo ritiene il lettore che qui si parli di furto? Io penso si tratti di questioni religiose e di buona coscienza; pertanto, lasciando il seguito, vengo alle frasi che contengono accuse precise. Dice con la sua fluente retorica G. Battista: « Chiedo per la seconda volta: nella defezione di quell'uomo si poté discernere qualche cosa, da cui fosse possibile trarre una prova aperta di sfrenata intenzione o di mente contaminata? Dicono di sì. Quale di grazia? Forse perché rivestito di salo peloso sui monti salì ad invitare Venere? Forse perché sostituì alla tonaca il cilicio per allettare fanciulle? È stato forse accusato di concussione, per questo che lo vide nudo il freddo Appennino e povero volontariamente? ». « Num factus est reus? », dice il latino, escludendo che Teofilo sia mai stato accusato *repetundarum*. Non continua il periodo l'ironia dei precedenti, introdotti da *an*: nega risolutamente, e la negazione è sottolineata dal *nudum* e dall'*egentem voluntarium*. Il periodo successivo, ripetendo la struttura sintattica, contribuirebbe a chiarire il passo, se ancora fosse dubbio: « Forse perché dalla quiete si trasferì ai disagi dell'Appennino, svelò ghiottoneria ed ostentò colpa di lesa maestà? ». Dobbiamo accusare Teofilo anche di queste colpe e di lussuria?

I periodi che seguono sono caratterizzati dalla rettorica magniloquente e fiorita di G. Battista. Teofilo è paragonato ad uno schiavo che si emancipa, e si parla di lui in termini che vanno tutti riferiti a questa fittizia condizione. Così è del « non ut transfuga aut fugitivus, clam dominum, servus.... »; così del decreto « senatus almae urbis », che è inutile ricercare all'Archivio di Stato di Venezia, giacché si tratta dell'antico senato romano, non di quello veneto; e forse non si troverà neppure la dispensa del Pontefice nell'archivio vaticano, giacché il « Pontifex emancipans » potrebbe essere solo l'« Antistes » che deve assistere alla cerimonia, secondo la costituzione costantiniana del 316 (*Cod. Justin.*, XIII, 1), la quale esige anche la presenza del popolo (« omnibus videntibus »). Del resto qui il papa è anche in veste di *dominus* che emancipa il proprio servo. Costui « raso calvus capite » riceve il « pileus » della libertà. Riferimento a fatti personali? No, espressioni della fiorita retorica di G. Battista. Tali anche le parole successive: « Convasavit », dicunt, « nescio quid ». Dicerie che il Billanovich sintetizza così: « Scappato, dunque, con la cassa.... ». Povero Teofilo! Dopo tanti reati carnali e di sangue, che gli han fatto commettere i critici, ora è sceso al piccolo furto! Ed i frati che gli raccomandano di « deportarsi meglio per l'avvenire »! Burloni. E il duca Fed. Gonzaga che raccomanderà un ladro! G. Battista non prevede certo quali guai avrebbe combinato, quando per la sua rettorica citava gl'*impedimenti dirimenti* che potevano rendere illegale l'emancipazione. « Se ne andò colmo il suo sacco da viaggio », dicono. Caso contemplato, certo. « Ma come è possibile che si sia abbassato a rubare, lui che per un sessennio fu ottimo amministratore, come risulta anche dall'ordinatissima serie dei suoi conti? ». Si badi, intanto, che qui si contrappone il *convasare*, cioè colmarsi le valigie all'atto della partenza, ad una amministrazione ordinatissima, durata un sessennio. Un sessennio? Ma è appunto il periodo in cui resta in carica, dopo il 1680, il *cellerarius*: dunque Teofilo.... No, non fu cellerario, giacché non firmò nessun documento. Poniamo allora sia stato *subcellerarius*: costui non firma. Però neppure rende conti: come potranno i registri della cellereria costituire da Padova, nelle mani di don Sebastiano e don Alberto, le prove del furto di don Teofilo? (p. 107). I rapporti tra questi frati, su cui tanto insiste il Billanovich, ritornano nella nebbia. Prove, dunque, contro Merlin Cocai non ce ne furono; ma dicerie? Neppure queste. L'ipotesi che il *subcellerarius* restasse in carica sei anni è solo fondata sulla parola « sessennio » dei *Pomiliones*. È comoda per chi afferma che le prime due redazioni del *Baldus* sono impregnate di odore di cellereria; ma è negata dalla biografia folenghiana. Quando sarebbe da collocare questo periodo di sei anni? Tra il 1515 ed il 1520? (*Un nuovo Folengo ecc. cit.*). Ma oggi sappiamo che nel 1517 Teofilo era a Cesena. Sarà meglio pensare al 1520-25, ed alla cellereria di Santa Giustina, anziché a quella di Sant'Eufemia (*Tra don Teofilo ecc. cit.*). E che vale chiudere in cellereria Merlin Cocai, se è ormai troppo tardi per spiegare il realismo, *prima mali labes*?

Meglio chieder lumi al nostro retorico latino. G. Battista, esperto conoscitore della Bibbia, sa che la norma mosaica impone la liberazione dello schiavo nell'anno sabbatico, cioè dopo un *sessennio* di schiavitù (*Es.* XXI, 2; *Deut.* XV, 12-14; *Gerem.* XXXIV, 14). Teofilo è stato monaco ben più di sei anni. Quanto ai conti che egli deve rendere, non escono da cellererie benedettine; ma sono quelli prescritti, per lo schiavo da emancipare, dal *Digesto* (Lib. XL, *De rationibus reddendis*, tit. IV, VII, XII e passim), là dove il nostro retore trovava, negli *horrea* violati, nella sottratta suppellettile, gli spunti per le sue amplificazioni. Siamo dinanzi ad una comparazione di Teofilo, uscito di monastero senza violarne le norme, con lo schiavo manomesso dopo un sessennio e un soddisfacente rendiconto. Tutto il nuovo mito si è dissolto con un'obblittiva lettura, e la sua scomparsa deve portarci a rettificare numerosi punti di questa dubbia biografia.

Ma, dunque, di che reato furono accusati questi Folengo? Quale fu il loro se-

greto dramma? Per conoscerlo basta aprire le *Macaronee*, i poemi volgari di Teofilo (e soprattutto il *Caos*), le opere di G. Battista, compresi i *Pomiliones*, che se non sono testimoni fidati di biografia, sono un documento importante della religiosità dell'autore: scorgeremo subito l'innominabile peccato dei fratelli Folengo: eterodossia. Ma qui il Billanovich ha diritto di chiedere una dimostrazione anche più ampia e risolutiva di quella che in passato ebbi a dare. Sarà questo il mio prossimo contributo agli studi folenghiani.

Troppe cose ancora ci offre il nuovo libro del Billanovich, che meritano elogio o invitano alla discussione. Interessante, per es., il ritrovamento della corrispondenza di Isidoro da Chiari con G. Battista, l'esame dei rapporti tra i Folengo ed i letterati napoletani (dove non è possibile, però, trarre indizi per segnare differenze di tendenze tra i due fratelli; e dove ampie riserve vanno fatte per il colloquio tra G. Battista e il D' Avalos). Nuova l'illustrazione dell'ambiente religioso veneziano negli anni 1533-34; importante la segnalazione del privilegio di stampa dell'*Umanità*. Ma quante non sono le segnalazioni nuove in questo volume? Certo non possiamo lamentare risparmio di cure intelligenti nel Billanovich; se mai dolerci che egli preferisca tracciare sfondi e disegnare cornici, valendosi di rapporti estrinseci, anziché scendere nell'intimo dei suoi personaggi.

Con un'ultima osservazione concludo questo scritto, nel quale ho cercato di dare un piccolo contributo a quel lavoro di revisione che il Billanovich sta compiendo così bene, e di cui gli dobbiamo essere grati. Non concordo con il dotto folenghista nel ritenere che dopo la *Cipadense* Merlino non intendesse più ristampare le *Macaronee*, e che la redazione di Vigaso Cocaio dovesse uscire « solo dopo la sua morte » (p. 186). Sì, dopo la sua morte; ma quale morte? Per me quella di cui parla Vigaso, avvenuta anteriormente al 1533.

CESARE FEDERICO GOFFIS

LIBRI RICEVUTI

Le notizie ed i giudizi critici di questa rubrica sono redatti di norma da Eugenio Garin (filosofia), Geno Pampaloni (letteratura contemporanea), Giuliano Procacci ed Ernesto Ragionieri (storia), Sergio Romagnoli (letteratura italiana), Carlo F. Russo (letterature classiche). Le notizie non firmate sono a cura della Redazione.

Per ragioni di spazio è annunciata soltanto una parte delle pubblicazioni ricevute. Di alcuni libri di cui è fatto il semplice annuncio, sarà curata la recensione nei prossimi fascicoli.

MICHELE ANGELASTRI, *Monaldo Leopardi*, Milano, Vallardi, 1948, pp. 92. — È un profilo critico-biografico, sufficientemente informato e abbastanza nitido nel disegno, pubblicato in occasione del primo centenario della morte (30 aprile 1848). Utile la « Bibliografia » finale (pp. 91-92) che registra tanto gli scritti editi quanto quelli inediti di Monaldo. A proposito del quale ricorderemo anche la recente monumentale pubblicazione dei suoi *Annali di Recanati*, a cura di Romeo Vuoli, come testimonianza di un rinato interesse nei riguardi del Leopardi *senior*.

GUILLAUME APOLLINAIRE, *Ghirlanda a Lou*, Poesie tradotte da Ferdinando Giannessi, Milano, « All'insegna del Pesce d'oro », 1948.

IMPERATORIS CAESARIS AUGUSTI *Operum fragmenta*, Tertiis curis edidit Henrica Malcovati, Aug. Taurinorum, In aedibus Paraviae, 1948, pp. LX-178.

RANUCCIO BIANCHI BANDINELLI, *Dal diario di un borghese e altri scritti*, Milano, Mondadori, 1948, pp. 259. — Cfr. lo scritto di L. Russo nelle pp. 211 sgg. del presente fascicolo.

H. BRUGMANS, L. EINAUDI, E. ROSSI, C. K. STREIT, B. WOOTTON, L. ROBBINS, N. BENTWICH, A. SPINELLI, *Federazione europea*, Prefazione di Tristano Codignola, Firenze, La Nuova Italia, 1948, pp. xx-322.

ARRIGO CAJUMI, *Il passaggio di Venere*, Torino, De Silva, 1948, pp. 157. — Il « libertino » Cajumi ci dà qui un racconto, alcuni appunti o aforismi e una lettera, tutto in tema di « *filles professionnelles* ». Il racconto è piuttosto debole, più vicino a certo « teatro dell'adulterio » della Francia di fine Ottocento che all'*Adolphe* o all'*Obermann* cui vorrebbe rifarsi. Pungenti, ghiotte, piacevoli e spesso acute invece le altre pagine; cui non è tuttavia estranea quella certa intima ineleganza che distingue, in genere, la prosa del Cajumi. (GENO PAMPALONI).

IGNAZIO CALANDEIRINO, *G. A. Cesareo, Saggio critico*, Mazara, Società Editrice Siciliana, 1948, pp. 290.

CARLO CALCATERRA, *Alma mater studiorum. L'Università di Bologna nella storia della cultura e della civiltà*, Bologna, Zanichelli, 1948, pp. xiii-464. — Volume molto complesso, in cui si prova la larga dottrina dell'autore, ma anche il suo non sempre deciso impegno ideologico. Noi preferiamo i capitoli sul periodo più vecchio dello studio bolognese, perché c'è una maggiore uguaglianza di tono e una più obiettiva rassegna di notizie pacifiche. Eccellente fra gli altri è il capitolo sullo studio bolognese nel 1300, dove il Calcaterra si avvale della sua larga conoscenza dell'opera petrarchesca. Meno persuasivo riesce il C. nei capitoli sui periodi più recenti: egli è stato incerto tra una storia meramente erudita e di tipo cancellieresco, ed una storia degli indirizzi etico-scientifici che si combatterono nel circolo della Università. Significativi per questo lato sono i capitoletti dedicati, un po' neutri, a Camillo de Meis, al Fiorentino, all'Acri, e a Giosuè Carducci. Per questo ultimo invece di farci vedere il maestro nella pienezza del suo magistero, anche con relazioni sui vari corsi universitari, che poi diedero luogo a saggi delle sue opere, c'è nel Calcaterra soltanto la preoccupazione di documentare che l'idea di Dio è sempre presente in tutta l'opera carducciana. Affermazione a nostro parere assai ovvia, poiché il Carducci per questa parte rimase sempre nell'ambito del pensiero mazziniano, e fu un convinto deista, il che non significa un cattolico. Pur con queste limitazioni, il volume del C. può dare lo spunto a nuove ricerche e indagini sui vari periodi della storia culturale celebratasi nello studio bolognese. Il C. è erudito così sicuro che egli può fornire a più giovani studiosi gli elementi per l'indagine più profonda e senza preoccupazioni panoramiche della vita scientifica dello studio bolognese. Ci sarebbe da augurarsi che tutte le Università avessero degli storici ufficiali della diligenza e della latitudine di esperienze del Calcaterra; ma noi siamo partecipi del metodo che fu seguito nel 1924 per la storia della Università di Napoli, in cui i vari periodi furono

affidati a diversi studiosi. Qui il Calcaterra si è assunto da solo un assai difficile e complesso compito, e quindi sono ovvie alcune manchevolezze o attenuazioni di tono in questa o quella parte da lui trattata. (LUIGI RUSSO).

BENEDETTO CROCE, *Filosofia e storiografia*. Saggio, Bari, Laterza, 1949, pp. VIII-375. — Raccolgendo in questo volume i suoi saggi composti e via via pubblicati dal '45 ad oggi, il Croce tiene ad avvertire il lettore come egli sia stato preso, prima di dare alle stampe il libro, da una certa titubanza, propendendo egli a tacere e a riposarsi, ma che solo la ricerca del vero, che appartiene « non alle contingenze ma all'eterno », lo abbia indotto poi alla pubblicazione. E infatti, se si vuol ritrovare il significato e la ragione di questo libro, essa è da porsi nell'unitaria ispirazione che anima queste pagine, e che testimonia della incessante attività del filosofo napoletano in tale ufficio socratico di « ricercatore della verità », nell'insistente difesa dell'immanentismo assoluto e dell'assoluta mondanità dell'agire umano, in opposizione alle varie tendenze trascendentistiche e mitologizzanti, della quadruplici distinzione delle forme dello spirito, della completa autonomia e autosufficienza di ciascuna di esse, dell'iniziativa individuale nella storia. Scorrendo questo volume, si trovano esposti in nuova veste e con nuove argomentazioni i punti fondamentali e le conquiste più rilevanti dello storicismo crociano, dalla teoria della distinzione e dall'asserzione della circolarità dello spirito, all'identità di filosofia e metodologia, e al primato del fare; come anche ritornano vecchi temi polemici, che sembravano messi ormai definitivamente a tacere, ma a cui gli eventi degli ultimi anni, e il cammino in essi compiuto dalla umanità, hanno ridato valore e fondamento, almeno per le relazioni che hanno con la storia del pensiero crociano. (FRANZ BRUNETTI).

LAURO DE BOSIS, *Storia della mia morte*, Prefazione di G. Salvemini, Torino, De Silva, 1948, pp. XL-182.

CARLO DE' DOTTORI, *Aristodemo, Tragedia*, A cura e con introduzione di Benedetto Croce, Firenze, Le Monnier, 1948, pp. 224.

ERNESTO DE MARTINO, *Il mondo magico*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 264.

GIUSEPPE DE ROBERTIS, *Primi studi manzoniani e altre cose*, Firenze, Le Monnier, 1949, pp. 201. — Questo volume riprende il corso degli studi sulla formazione dei *Promessi sposi*, ma non tanto si ferma sui confronti tra le varie gestazioni e redazioni, cioè in uno studio puramente di lingua o chiuso nell'ambito delle opere manzoniane riguardanti precipuamente la nascita e lo sviluppo del romanzo, quanto indaga e riconsidera le opere storiche e morali che precedono gli *Sposi promessi* e le redazioni del 1827 e del '42. Per portare all'intendimento del

linguaggio manzoniano nel romanzo, il De Robertis parte, inusitatamente, da un attento studio della *Morale cattolica* e del *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia*. A proposito della *Morale*, in discussione con il Croce, egli dice che essa è « un precedente mediato dei *Promessi Sposi*, immediato degli *Sposi promessi*; ma non teorico (come diceva il Croce), sibbene di tono e di linguaggio, e non di tutti gli *Sposi promessi*, ma della grande figura di Federigo, prima d'ogni altro (della sua voce), e poi di quelle parti degli *Sposi promessi* che esorbitano un poco dal romanzo, che non saranno infatti riprese nei *Promessi Sposi* ». Il Manzoni saggista, moralista, ritrattista andrebbe ricercato, nella sua formazione, lì. Così come il Manzoni storico che prelude ai *Promessi Sposi* lo si deve ricercare negli studi nati intorno al *Carmagnola* e all'*Adelchi*, e anche certi segni della sua ironia. Ricco e nuovo è anche il saggio su *Il vocabolario del Cherubini*, che è studio linguistico e stilistico sulla lingua del Manzoni romanziere. Dal vocabolario milanese, il Manzoni tolse « espressioni letterarie o vive, libresche o conformi all'uso, secondo il caso ». Il De Robertis dà rapide ma convincenti prove del processo per cui il Manzoni arrivò a un perfetto equilibrio tra lo schietto toscano e l'equivalenza, non meno schietta, di milanese-toscano. Dal saggio risulta che il De Robertis ha compiuto un attento lavoro di schedatura dei milanesismi manzoniani, sempre tenendo come base il Cherubini. Le altre cose toccano il Petrarca, il Tasso, l'Alfieri, il Foscolo, il Leopardi, sino a minori dell'Ottocento. (SERGIO ROMAGNOLI).

SAVERIO DESIDERI, *Collodi*, Roma, T.I.P.I.S., 1948, pp. 94.

RENÉ DOLLOT, *Stendhal journaliste*, Paris, Mercure de France, 1948, pp. 268.

NATHAN EDELMAN, *Attitudes of Seventeenth-Century France toward the Middle Ages*, New York, King's Crown Press, 1946, pp. xv-460. — L'argomento che è tra i più attraenti è trattato con un metodo rigoroso e con una documentazione ampia e sicura. Dopo di aver fissato i testi in cui per la prima volta nella cultura francese vengono usati i termini di *Moyen Age* e di *Renaissance*, l'autore ricerca le cause della grande attrazione che esercitarono nella cultura del Seicento i secoli medievali. La parte più importante del lavoro è dedicata allo studio della fortuna degli eroi del Medio Evo nella letteratura del sec. XVII. Ricchi di materiale nuovo e di nuove prospettive sono i capitoli dedicati sia alla fortuna degli eroi medievali nel romanzo, nella novella e nel dramma come alla storia della poesia eroica che trasse la sua ispirazione dai più noti cavalieri e personaggi storici di quell'età. L'autore limita le sue ricerche in questo campo alle figure che in modo particolare attrassero l'attenzione dei

poeti e precisamente a Clodoveo, Carlo Martello, Carlo Magno, Luigi IX e Giovanna d'Arco. L'analisi delle opere di Desmeret (1657), di Carrel de Sainte-Garde (1666), di Nicolas Courtin (1666), del padre Le Moine (1653), poi del Chapelain (1656) e dei suoi imitatori hanno appunto lo scopo di provare come i secoli dell'età di mezzo siano serviti ai letterati del Seicento da un lato come sfondo per ogni avventura romanzesca e dall'altro come riferimento per tutti quegli esempi di virtù eroica e di santità che al sentimento religioso ed all'amor di patria si volessero offrire. Di interesse tutto particolare è il capitolo in cui N. Edelman studia la posizione critica del Seicento rispetto alla letteratura medievale. Il nostro autore non si nasconde la difficoltà del problema a cui si dedica studiando prima le fonti da cui i letterati del Seicento trassero le loro cognizioni sulla letteratura medievale; poi analizzando come alcuni schemi storiografici si siano venuti formando (tipico quello di Boileau, *Art poétique*, I, vv. 113-118); quindi elencando gli autori e le opere che in qualche modo mutano questi schemi; infine fermandosi a studiare in particolare i giudizi critici formulati sulla poesia dei trovatori e sul *Roman de la Rose*. La conclusione a cui giunge è questa: la valutazione negativa che il Seicento pronunciò sulla letteratura medievale è generica e sovente è un semplice pregiudizio. Questo viene superato ogni qualvolta un autore è letto e studiato con interessi particolari. Allora dalla denigrazione si passa all'ammirazione e persino all'imitazione. Così si spiega la fortuna di *Maistre Pathelin*, di Commynes, di Villon e di altri ancora. Ma sopra tutto in questo modo si giustifica che il merito di aver iniziato la letteratura francese venga attribuito da taluni a Marot, da altri a Villon, da altri ancora agli autori del *Roman de la Rose* per non ricordare Charles Sorel che avrebbe voluto farla incominciare da Jonville. E evidente adunque che la tradizione della cultura medievale fu ben viva e vitale ancora nel Seicento. Allora essa venne studiata non soltanto dagli eruditi e dagli storici ma anche dai letterati. Il giudizio del Sainte-Beuve secondo il quale la poesia medievale sarebbe stata completamente ignorata nell'età classica non regge alla prova dei fatti. Il rovesciamento della tesi romantica compiuto dal nostro autore è quindi del tutto legittimo. Anzi per avvalorare questa nuova interpretazione storica, in più di un particolare si potrebbe aggiungere nuovi elementi (come nello studio sui termini di *Moyen Age* e *Renaissance*) o indicare nuove vie di ricerca (come sulla specifica posizione della critica del Seicento); ma nel complesso non si potrebbe che convalidare la dimostrazione. Essa quindi offre un sicuro contributo allo studio dei rapporti tra le culture dei diversi periodi della storia francese e ci fa maggiormente desiderare quello che ancora non abbiamo: un identico lavoro per il Rinascimento. (FRANCO SIMONE).

PAUL ELUARD, *Poesia ininterrotta*, Traduzione di Franco Fortini, Illustrazioni di Bruno Casinari, Torino, Einaudi, 1948, pp. 137.

LUIGI EINAUDI, *La guerra e l'unità europea*, Milano, Edizioni di Comunità, 1948, pp. 154. — Sono raccolte in questo volume le pagine scritte dall'Einaudi a sostegno dell'unità europea, dalla lunga lettera pubblicata dal « Corriere » del 5 gennaio 1918, in piena guerra mondiale ma nel momento in cui in tutta l'Europa si plaudiva al messaggio di Wilson, all'articolo del 4 aprile 1948, quando, ad appena tre anni dalla fine del conflitto, si riproposero, sempre più crudamente, i problemi della collaborazione internazionale nel presagio (o non già più presagio) dell'inefficienza e del fallimento dell'O.N.U. Il problema della pace è, per l'E., innanzitutto il problema della distinzione del dogma della sovranità assoluta degli Stati, che sta alla base di ogni aspirazione di supremazia e di predominio e che, come una diabolica idea fissa, conduce ineluttabilmente (poiché la pazzia non ha limiti nelle sue logiche deduzioni) a disegni di conquista e di violenza. Ma questa critica al concetto di sovranità e di autarchia degli Stati, è come una necessaria introduzione alla discussione che l'Einaudi svolge intorno ai problemi economici della federazione europea (viene qui ripubblicato il saggio edito nel '44 a Lugano, e che forma il « corpus » del volumetto). Il problema della federazione europea si identifica con quello del benessere degli europei: ma allargare i mercati, unificare le monete ed i cambi, lasciare in aperta concorrenza gli imprenditori del continente significa anche raggiungere qualche cosa di più che un più stabile benessere e un duraturo equilibrio politico ed economico, perché significa, con l'abbattere ogni restrizionismo, superare le posizioni di privilegio di proprietari neghittosi o di latifondisti inetti e di industriali incapaci di adeguarsi agli sviluppi ed al progresso della tecnica. Non è possibile qui soffermarci sulle varie questioni che un problema come questo solleva, e che l'E. semplifica col suo chiaro argomentare. Ogni lettore, oggi, sentirà in queste tesi federalistiche uno slancio insieme rivoluzionario ed utopistico: ma già l'E. stesso ci aveva in un suo famoso discorso ammoniti che ormai la scelta è soltanto fra l'utopia e la morte. (FRANCO CINGANO).

GALILEO GALILEI, *Sidereus Nuncius*, Traduzione con testo a fronte, prefazione e note di Maria Timpanaro Cardini, Firenze, Sansoni, 1948, pp. 90. — Il celebre testo galileiano (« Annunzio sidereo che grandi, e oltremodo mirabili spettacoli apre, ed espone allo sguardo d'ognuno e in special modo di filosofi e astronomi ecc. », come si esprimeva il frontespizio della edizione di Venezia del 1610), nel quale è comunicata la invenzione del cannocchiale e la scoperta dei Pianeti Medicei, è accompagnato da una integrale traduzione (che finora mancava), la qua-

le tenta di riprendere la prosa delle opere italiane del Galilei.

CARLO GALLAVOTTI, *Saffo e Alceo*, Testimonianze e frammenti con introduzione, apparato e traduzione, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, Parte seconda, 1948, pp. 129. — Sulla prima parte cfr. *Beljagor* II (1947), p. 776. Questa seconda contiene i frammenti di Alceo (alcuni dei quali, di notevole interesse, venuti in luce dopo l'edizione del Lobel), quelli di autore incerto e dubbi e finalmente le traduzioni di Saffo ed Alceo. Il G. si è mantenuto con ragione sulla linea metodica del Lobel, che ha fondato lo studio della lingua dei poeti eolici su rigorose basi scientifiche. Talvolta però l'editore inglese ha fatto pesare troppo le proprie conclusioni, ricavate da un materiale ristretto, sul testo stesso dei due poeti, anziché contenere i dubbi nell'introduzione e nell'apparato; e bisogna approvare il G. quando elimina la *crux* lobelliana ad *ἄμμι* di Alc. inc. lib. 39, 4, motivata con l'insolita posizione della parola. Noi saremmo andati più oltre e p. es. non avremmo introdotto nel testo un'elegante congettura dell'editore ad Alc. inc. lib. 34, 2 perchè il non eolico **Aq̃* è giustificabile in Alceo, né ci sembra così attaccabile per il senso come al Lobel (ad loc. e p. LI). Al nuovo editore siamo grati per la maggiore larghezza nel riportare correzioni ed integrazioni fatte da altri e da lui stesso. Il G. è congetturatore facile ed acuto; e forse per questo gli capita certe volte d'indulgere troppo al suo ingegno, come quando (in apparato) propone di considerare lacunosa la citazione del celebre *πῶν χρῆ μεθύσθην* ecc. (inc. lib. 8) in Ateneo o di correggere il nome di Eros, che sta benissimo accanto a quello di Afrodite, in *dub.* 11. Ottime le traduzioni che, sebbene abbiano un fine strettamente esegetico, sono condotte con controllato decoro letterario. (SCEVOLA MARIOTTI).

GIOVANNI GENTILE, *Umanesimo del lavoro*, in « *Giornale storico della filosofia italiana* », a. XXVI, terza serie, vol. I, fasc. I-II, Firenze, Sansoni; GIOACCHINO VOLPE, *Giovanni Gentile e l'« Enciclopedia italiana »*, ivi, a. XXVI, terza serie, vol. I, fasc. III-IV. — Il primo è uno scritto postumo di Giovanni Gentile e viene pubblicato nel « *Giornale critico ecc.* », risorto nella sua terza serie come organo della Fondazione Giovanni Gentile per l'incremento degli studi filosofici. Il saggio fu scritto tra il 25 luglio e l'8 settembre 1943; e in esso la mascheratura in speculazione teorica di quella che in realtà era ideologia a fini pratici appare evidente non meno che negli scritti precedenti del Gentile. Mascheratura, che certamente era inconscia, ma non per questo meno reale. In questo saggio troviamo inoltre una apologia del « recente movimento politico italiano » (leggi fascismo) che in un uomo come il G., per tanti anni impegnatosi fino in fondo nella solidarietà con quel regime, appare cosa ben naturale anche dopo

il colpo di scena del 25 luglio. Meno accettabili ci sembrano le occasioni che altri scrittori, questi ben vivi, prendono dalla resurrezione del « *Giornale critico* » nella sua attuale funzione, per impiantare pubbliche rivendicazioni di quel felice ventennio (felice, forse, per loro). E del tutto in contrasto, mi pare, con la stessa volontà degli eredi Gentile, istitutori della Fondazione, i quali, lanciando il bando del primo concorso per una monografia sulla figura di Gentile, affermano esplicitamente che il lavoro dev'essere condotto al di fuori di qualsiasi preoccupazione apologetica. Anche questo avrebbe potuto consigliare a un Gioacchino Volpe di risparmiarsi le lacrime nuovamente versate su quel felice ventennio (felice certo, per lui). Il tutto condito con un po' di attualismo da fiera, come quello che informa l'argomento veramente persuasivo, che il fascismo fu utile ai suoi avversari, perché li costrinse « a giustificare o sorreggere la propria avversione »; come gli incappucciati della Santa Romana Inquisizione che accompagnando gli eretici al rogo e poi accendendo sotto i loro corpi le fascine, continuavano ad assicurarli fino all'ultimo che lo facevano per il loro bene, per la salvezza dell'anima loro! (PAOLO ALATRI).

ANDRÉ GIDE, *I nutrimenti terrestri e i nuovi nutrimenti*, Milano, Mondadori, 1948, pp. 229.

NIKOLAI VASSILJEVIČ GOŠOL, *Opere*, Volume terzo (contiene: *Arabeschi*, *Le anime morte*), Milano, Corticelli, 1948, pp. 569.

GIULIO HERCZEG, *Alcune costruzioni assolute dell'italiano*, Etudes de Philologie Romane de l'Université de Budapest, Dirigées par Louis Tamas, Nouvelle Série, n. 2, Budapest, 1948, pp. 57.

Indici del Giornale Storico della Letteratura Italiana, Volumi 1-100 e supplementi (1883-1932), a cura di Carlo Dionisotti, Torino, Chiantore, 1948, pp. xv-438.

ARMINIO JANNER, *Luigi Pirandello*, Firenze, La Nuova Italia, 1948, pp. 346.

ARTURO CARLO JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 752. — Per mancanza di spazio nel presente fascicolo, viene rimandata al successivo una recensione a questo volume del Jemolo, e così pure una « noterella » del Direttore dal titolo *Conati di persecuzione religiosa*, a proposito del caso di Franco Rodano, cattolico comunista, e del Jemolo, cattolico liberale. Il nostro censore giudica il libro dal punto di vista strettamente tecnico, mentre nella nota da noi redatta c'è una illustrazione di quella che è l'umanità religiosa del Jemolo, a cui contrasta oggi l'arigna diffidenza della « *Civiltà Cattolica* » (cfr. l'articolo di S. LENER S. I. nella « *Civiltà Cattolica* » del 5 febbraio 1949, quad. 2367, pp. 295-309). (L. R.).

ALEXANDRE KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 204.

HAROLD LASKI, *La repubblica presidenziale americana*, Milano, Mondadori, 1948, pp. 180.

Carlo Levi, con testo critico di CARLO L. RAGGHIANI e un saggio inedito di CARLO LEVI, Firenze, Edizioni U, 1948, pp. 62 con 2 tavv. a colori nel testo, 9 a colori f. t., 2 illustrazioni in nero nel testo e 48 tavv. in nero f. t. — È questo il primo di una serie di « Quaderni d'arte » (diretti da C. L. Ragghianti) dedicati alla pittura contemporanea (nel frattempo è uscito un secondo « quaderno » per Mino Maccari, a cura di Roberto Longhi). Nel testo il Ragghianti si è servito anche degli scritti di Carlo Levi — tra cui due inediti: un poemetto sulla Libertà e un saggio sulla crisi picassiana — per illuminare la complessa personalità di questo geniale artista: il suo antidecadentismo neo-umanista. Il Ragghianti individua il linguaggio del Levi — in cui quest'animo si fa stile — nella « visione dominante »: un ritmo radicale che non si esaurisce nella impostazione prospettica dell'alto della composizione, ma accorda colore e luce, forme e pennellata a quel moto volante dello sguardo che trascorre di piano in piano, e anima panicamente la natura. La scelta delle illustrazioni riguarda un ventennio di operosità del Levi e permette di constatare dove cade la sua stagione di grazia: tra il '35 e il '40, cioè nel momento in cui con Mafai e Scipione, ma con altro spirito, Carlo Levi fu uno degli esponenti della reazione all'Accademia del cosiddetto Novecento. Negli ultimi sviluppi di questa pittura invece, il Ragghianti intravede il sopravvenire di una « crisi di dovizia realistica e tecnica » di cui in effetti s'è avuta prova all'ultima Biennale veneziana. (LUCISCO MAGAGNATO).

LUCIEN LÉVY-BRUHL, *L'anima primitiva*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 384.

ANTONIO LOY, *Diritti dell'infanzia e programmi didattici*, Firenze, La Nuova Italia, 1948, pp. 133.

LUTERO, Introduzione scelta e versione di C. DI SAN LAZZARO, Milano, Garzanti, 1938, pp. XLVII-189.

HERBERT L. MATTHEWS, *Esperienze della guerra di Spagna*, Traduzione di Anna Omodeo, Bari, Laterza, 1948, pp. 175.

EMMANUEL MOUNIER, *Che cos'è il personalismo?*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 117.

GIOVANNI NAPOLITANO, « *L'amante di Lady Chatterley* » o *del pudore*, Napoli, Miccoli, 1948, pp. 91.

FRANCESCO SAVERIO NITTI, *Rivelazioni, Dramatis personae*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1948, pp. xxxvi-623. — Questo volume del Nitti denota nell'autore una vena narrativa, che accompagnata al consueto spirito caustico ed epigrammatico rende molto interessanti le sue pagine, anche se si avverte qua e là che

esse avrebbero bisogno di essere maggiormente documentate. Con ingegni scettici ed amari come il Nitti, anche se non apertamente polemici, c'è da dubitare sempre che i loro racconti siano obiettivi e veritieri. Quale fascino hanno le pagine del Nitti quando egli racconta delle sue relazioni con d'Annunzio! Fu quello il periodo della nostra tormentata giovinezza, quando non ci si rendeva chiaramente conto di questo attrito che c'era fra il governo di allora e il falso comandante di Fiume. Il Nitti non fu caro alla generazione dei combattenti reduci dalle trincee, anche quando questi erano ferocemente antidannunziani. La ragione forse si spiega col fatto che la ricchezza delle doti intellettuali del Nitti soverchiava le sue capacità di politico costruttivo. Gradevolissima la sua maldicenza sibilante in ogni pagina: ma un uomo di governo ha bisogno di frenare questi suoi delirii epigrammatici e deve piuttosto passar sopra su tante debolezze per poter comporre qualcosa di conclusivo e di positivo. In fondo noi tutti antichi combattenti avemmo l'impressione che Nitti fosse un valentissimo medico, ma che appartenesse alla categoria di quei medici che spaventano le famiglie e gli ammalati e li fanno morire di paura, cosicché l'Italia fu costretta poi, un po' per colpa sua anche, a dare ascolto al medico ciarlatano ed euforico. L'opera del Nitti, qualunque possa essere il suo valore documentario, sarà largamente educativa, oggi che egli non si presenta più come un costruttore, ma soltanto come un rammemoratore del passato: può essere educativa in quanto informa le più giovani generazioni su uomini ed avvenimenti che ormai si annebbiano anche nella memoria di quelli che li conobbero o vi furono partecipi. L'edizione, presentata dall'E. S. I., è orribile, spesso spropositata, degna di editori che hanno piuttosto il gusto di spacciatori di prodotti chimici e farmaceutici, e trattano la letteratura, anche quella politica, come merce da valutare a tanto il chilo. Ed è un peccato, perché l'E.S.I. ha dimostrato di saper fare delle belle edizioni, come quelle della *Collana storica Omodeo*, e d'altra parte Napoli se pure non è un centro editoriale attivo, ha saputo dare editori sobri ed eleganti come il Ricciardi e il giovane Macchiaroli. (LUIGI RUSSO).

Notizie introduttive e sussidi bibliografici a cura di P. ZORZANELLO, D. FAVA, A. GALLO, A. PANNELLA, O. PINTO, V. BRANCA, C. CORDIÈ, F. FATTORIELLO, A. SAITTA REVIGNAS, C. ANGELERI (nei « Problemi ed orientamenti critici di lingua e di letteratura italiana », Collana diretta da Attilio Momigliano, vol. I), Milano, Marzorati, 1948, pp. 517. — Di questo grosso volume, pubblicato sotto la direzione di Attilio Momigliano, ci sia lecito richiamare l'attenzione particolarmente sulla bibliografia speciale della letteratura italiana compilata da Carlo Cordiè, e sugli elementi di bibliografia generale con indicazioni di bibliografia letteraria e storica redatti a

cura di Anna Saitta Revignas. Questo non esclude che non siano preziose ed utili anche le altre sezioni di altri autori. Ma il lavoro della Saitta Revignas ci mette in condizione di poter seguire tutte le bibliografie e i repertori e i trattati di storia letteraria, compresa la storia francese, tedesca, belga e olandese, la storia svizzera ecc. fino alla storia dell'America latina. Il Cordiè è stato più coraggioso degli altri, perché ci ha dato una bibliografia distribuita non soltanto per secoli e periodi letterari, ma anche per autori, sicché da Francesco di Assisi a Benedetto Croce in questo volume si possono trovare gli elementi essenziali per lo studio dei diversi argomenti e delle singole personalità. Il Cordiè include anche Renato Serra, Guido Gozzano e Federico Tozzi, ma per questa parte egli è forse un po' troppo parziale, perché o si accoglievano altre rubriche per altri autori defunti oppure si taceva e si rassegnavano soltanto argomenti e personalità storicamente molto eminenti. La materia del libro tratta di: 1) Il manoscritto, 2) Il libro a stampa, 3) Le biblioteche, 4) Gli archivi, 5) Enciclopedie di cultura generale e repertori bibliografici italiani e stranieri, 6) Raccolta di scrittori e di rime, 7) Bibliografia speciale della letteratura italiana, 8) Giornali e riviste, 9) Elementi di bibliografia generale. Indicazioni di bibliografia letteraria e storica, 10) Indicazioni bibliografiche sussidiarie. (LUIGI RUSSO).

ERNESTO ORREI, *J. A. Fichte e i Discorsi alla nazione tedesca*, Bari, Laterza, 1948, pp. 180. — Mosso dalla giusta esigenza di illustrare i celebri *Discorsi* del Fichte nella loro concreta genesi storica e nel loro contenuto ideale, al di fuori di esaltazioni e di critiche contingenti, E. Orrei nell'introduzione (pp. 1-19) intende situare l'opera fichtiana in rapporto alle dottrine dell'*Aufklärung*, di cui gli sembra una lineare continuazione. Anche i *Discorsi* infatti sono un appello alla liberazione umana. Nati su una sconfitta militare per rincuorare un popolo disfatto, essi insegnano che «dalla vittoria conseguita nel campo dello spirito sarà dato poi muovere sicuramente per conseguire la propria emancipazione dalla dominante autorità straniera, come da ogni oppressiva autorità, e quindi l'autonomia, la signoria del proprio destino nella storia». Segue un'ampia analisi delle caratteristiche e del contenuto dei *Discorsi* stessi, discussi infine nella terza parte del libro, dedicata ai rilievi critici, ove si mostra scoperto il lodevole intento dell'O. di separare dalla vicenda recentissima della Germania il suo più grande pensiero pur in quei testi a cui la propaganda ha più di frequente amato rivolgersi. E questo è l'aspetto apprezzabile dell'opera dell'O., benché poi nella discussione dei problemi e nei riferimenti storici, non sempre possa dirsi originale o felice, anche a prescindere da rilievi davvero non peregrini, da giudizi estremamente discutibili sulla storia del pensiero moderno (per es. a pp. 140-41,

145-46, ecc.), da inesattezze non trascurabili (per es. Tertulliano nel IV secolo). (EUGENIO GARIN).

NICOLA OTTOKAR, *Studi comunali e fiorentini*, Firenze, La Nuova Italia, 1948, pp. 182. — Si tratta di una raccolta di scritti, apparsi in diverse occasioni. Vi sono aggiunti degli inediti « Appunti per la storia dello Studio fiorentino nei secoli XVI e XVII » di particolare interesse. Precede una prefazione intesa a lumeggiare i tratti e concetti essenziali di cui si avvale l'autore, che può però apparire come una non del tutto necessaria tautologia del testo. (GIULIANO PROCACCI).

JEAN PAUL, *Siebenkäs*, Trad. e introd. di Elena Craveri Croce, Bari, Laterza, 1948, pp. 306. — Da tempo in Italia non veniva ripubblicato Jean Paul. Elena Craveri Croce lo ha riesumato, traducendo questo suo *Siebenkäs*, avvocato dei poveri, e togliendo dal romanzo il troppo e il vano. In effetti il romanzo di Jean Paul, già difficile alla lettura per lo sdoppiamento del personaggio principale, era rimasto come sepolto sotto il cumulo delle estrosità e della variazione continua, affaticante, delle immagini. Quello che è il suo nocciolo, l'introspezione, cioè, acuta, di anime romantiche in fermento che urtano contro il muro del filisteismo borghese, la storia del matrimonio sbagliato di *Siebenkäs*, è stato salvato dalla cauta e criticamente oculata scelta della Craveri. Questa che è sì l'opera « poeticamente più ricca del grande scrittore tedesco », quella in cui egli « è insieme più soggettivo e nello stesso tempo riesce a raggiungere il massimo grado di realizzazione obiettiva dei suoi personaggi », è tuttavia più che un monumento artistico, un documento, seppur alto, di un'epoca e di una corrente. Nella sua introduzione Elena Craveri Croce propone i termini per una revisione critica dell'arte di Jean Paul Richter, dopo l'eccesso di severità con cui i critici gli fecero scontare l'eccesso di popolarità goduto ai suoi tempi. (SERGIO ROMAGNOLI).

FRANCESCO PERRI, *I conquistatori*, Milano, Garzanti, 1948, pp. 383. — Questo romanzo è stato scritto, come dice il P. nella sua introduzione, nel 1925 e pubblicato a puntate sulla « Voce Repubblicana ». Questo serve a spiegare la costruzione un po' farraginoso e pletorico del racconto; che tuttavia è di grande interesse documentario, perché riesce a far rivivere, con una generosa e giovanile pennellata, l'ambiente dell'altro dopoguerra nelle campagne della pianura padana, e le vicende attraverso le quali il fascismo vinse la sua triste battaglia. (GENO PAMPALONI).

GIORGIO PETROCCHI, *Fede e poesia dell'Ottocento*, Padova, Editoria Liviana, 1948. — Il libro del Petrocchi, composto di una serie di studi su poeti ottocenteschi minori e minimi, vuol essere « ricerca dei lineamenti e dei risultati poetici della sensibilità religiosa dell'Ottocento ». Ma va

subito detto che, per religiosità, l'Autore intende religione cattolica, e che la sua attenzione critica è diretta (cfr. specialmente i saggi di maggiore impegno: Tommaseo, Poerio) ad analizzare, descrivere e raffrontare le diverse gradazioni del cattolicesimo nelle diverse personalità degli scrittori cattolici esaminati. I testi poetici sono essenzialmente impiegati come documenti di biografie spirituali: con effetti di presumibile utilità per una storia del cattolicesimo ottocentesco, e non inutili in sede di poetica (ma non risultando da una coerente ricerca in questa direzione restano generici e sfocati): inconsistenti invece per la valutazione dei singoli « risultati poetici ». Si veda il saggio sul Tommaseo, ch'è certamente il migliore della raccolta, e dove appunto restano indimostrate le affermazioni più promettenti (il linguaggio del T. « punto di confluenza e, al tempo stesso, di dissoluzione della forma romantica »; il T. « padre della letteratura psicologica del decadentismo e del primo Novecento ») e soltanto proposto il rapporto Tommaseo-Baudelaire. Il libro del resto (cfr. Premessa) è nato « da un'esigenza sentimentale, di ritratto e di rievocazione » e risulta « più lo sfogo di un credente che non l'approdo di un critico ». Il che può anche dar ragione di quel tanto di effuso e di impreciso che caratterizza il linguaggio del Petrocchi. (FILIPPO ZAMPIERI).

MARIO PRAZ, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Con 18 tavole f. t., Terza ediz. accresciuta, Firenze, Sansoni, 1948, pp. XXIII-535.

Problemi ed orientamenti critici di letteratura, A cura di Q. CATAUDELLA, E. BIGNONE, G. LAZZATI, L. ALFONSI (vol. III dei « Problemi ed orientamenti critici delle lingue e letterature classiche », Collana diretta da ETTORE BIGNONE), Milano, Marzorati, 1948, pp. VII-179. — A scopo orientativo sono trattati alcuni problemi di letteratura greca (Q. Cataudella), letteratura latina (E. Bignone), letterature cristiana greca antica (G. Lazzati) e cristiana antica latina (L. Alfonsi). Come avvertono gli stessi autori si tratta di una « scelta » di problemi: ma tale preoccupazione non potrà mai scusare omissioni di figure centrali e questioni problematiche come quelle di Menandro, dell'ellenismo, Lucilio, Persio, Petronio, Seneca, Apuleio. In compenso le sezioni curate dal Cataudella e dal Bignone (significativa in questo ricco e turgido critico l'assenza di interessi per la letteratura, diciamo così, non retorica) sono le migliori e più lucide: l'informazione critica è sicura e molte soluzioni che si propongono sono accettabili. E ciò fa risaltare le incertezze delle altre due sezioni (specie di quella curata da Lazzati). La bibliografia sarebbe stata utile, se fosse stata ragionata. (CARLO F. RUSSO).

GOFFREDO QUADRI, *Niccolò Machiavelli e la costruzione politica della coscienza morale*, Firenze, La Nuova Italia, s. d., pp. 253.

Questioni di storia moderna, a cura di ETTORE ROTA, Milano, Marzorati, 1948, pp. 909. — Questo volume costituisce la prima parte di un piano di ristampa aumentata ed aggiornata dei *Problemi storici ed orientamenti storiografici* stampati nel 1942, sempre a cura del Rota, dalla casa editrice Cavallieri di Como. Questa nuova edizione, bibliograficamente aggiornata in molti dei vecchi saggi, contiene anche nuovi studi che allargano i temi e gli interessi della informazione storiografica, dando indirizzi e ragguagli circa la storia del pensiero politico e storiografico, lo svolgimento dell'economia e del diritto costituzionale. In questo senso, indubbiamente, c'è un progresso rispetto alla precedente edizione. Mi sembra però che nell'allargamento degli interessi e della collaborazione l'opera non abbia mantenuto quella unitarietà non dico di orientamenti ma almeno di intonazione critica, che è pur necessaria ad un'opera che vuol costituire non solo un ragguaglio informativo ma anche, e soprattutto, una indicazione critica per coloro che intendano dedicarsi alle ricerche storiche. Ci sembra, ad esempio, che stonino un poco accanto ad alcuni saggi a carattere critico-problematico (per noi nettamente i migliori e, nel senso sopra indicato, anche i più utili), certi altri scritti a carattere evocativo-narrativo, dei quali non pensiamo affatto di contestare la validità storiografica, ma solo di segnalare l'inopportunità in una raccolta di scritti quale questa è o vorrebbe essere. Questo naturalmente è detto senza entrare né nella valutazione dei singoli scritti, né nella diversità di orientamenti seguita dai vari collaboratori, diversità che, tutto sommato, non si può considerare come un elemento del tutto negativo. Fra gli scritti di nuova pubblicazione, dovuti per la maggior parte a storici e scrittori cattolici, si debbono segnalare soprattutto quelli di Luigi Firpo e di Sergio Cotta che costituiscono due acuti profili del pensiero politico europeo, dal Rinascimento alla Controriforma quello del Firpo, dal razionalismo all'illuminismo quello del Cotta. In complesso si tratta dunque di un utile strumento di informazione e di generale ragguaglio bibliografico; meno felice e riuscita risulta però la sua funzione di orientamento critico generale e per i motivi che abbiamo accennato di sopra e per lo spirito di parte che trapela visibilissimo in molti dei nuovi scritti aggiunti in questa edizione e che porta alcuni dei collaboratori ad una critica spesso estrinseca e deformante di alcuni aspetti della civiltà moderna. (ERNESTO RAGIONIERI).

Racine, Introduzione scelta e versione a cura di MANLIO DAZZI, Milano, Garzanti, 1948, pagine LXXXIV-210.

GIANNI ROSSI, *Amore e morte nella poesia pascoliana*, Seconda edizione rifatta, Lanciano, Carabba, 1948, pp. 133.

UMBERTO SABA, *Storia e cronistoria del Canzoniere*, Milano, Mondadori, 1948, pp. 315.

GIANNOZZO SACCHETTI, *Le Rime*, a cura di Oretta Sacchetti, Roma, Gismondi, 1948, pp. 112. — Sulle orme di un preciso e documentato saggio di Ettore Li Gotti, la Sacchetti, una giovanissima studiosa giusto alle sue prime armi, ha procurato una diligente edizione di tutte le rime edite ed inedite di Giannozzo Sacchetti, premettendovi un ampio studio critico-biografico. L'edizione non è propriamente critica perché manca di una completa storia interna dei codici e di una loro precisa genealogia: ma è da considerarsi un buon avvio ad un testo rigorosamente scientifico per la nutrita schiera di varianti, scrupolosamente registrate nell'apparato, e per l'accurata riproduzione dei testi secondo la lezione più attendibile. (LANFRANCO CARETTI).

GASTANO SALVEMINI, *Storia e scienza*, Firenze, La Nuova Italia, 1948, pp. xiii-148. — Questo libro, già pubblicato diversi anni or sono in America, raccoglie il testo di quattro conferenze tenute dallo storico italiano all'Università di Chicago. In quest'opera il S. rappresenta la soluzione del problema storiografico in quei termini che sono già noti ai lettori di *Belfagor* [II (1947), pp. 9 sgg.], e cioè mediante una separazione, confutata ormai da tutto il più moderno e più avanzato pensiero storiografico, fra la ricostruzione del processo degli avvenimenti realmente accaduto e il giudizio di valore che, secondo il S., scaturisce dalle « personali » tendenze dello storico. Distinzione questa che sottintende una più importante e decisiva separazione: quella fra storia e filosofia, la cui unità non è solo una rivendicazione del pensiero crociano, ma è altresì una conseguenza che scaturisce dalle premesse di ogni storicismo immanentistico. Resta comunque notevole in queste meditazioni del S. (che potremmo dire ispirate ad una sorta di positivismo attivistico), la traccia di quella penetrante *vis historica*, di quella spregiudicatezza mentale assetata di concretezza, che costituisce la dote peculiare della personalità del Salvemini. Donde, nonostante l'inaccettabilità dell'impalcatura generale di questo scritto, la giustezza e l'efficacia di alcune osservazioni isolate. (ERNESTO RAGIONIERI).

JEAN PAUL SARTRE, *Immagine e coscienza, Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 288.

ERRATA CORRIGE: A. p. 79, riga 11 del fascicolo precedente si corregga *virgiliano* in *terenziano*.

JEAN PAUL SARTRE, *Ebrei*, Traduzione di Ignazio Weiss, Milano, Edizioni di Comunità, 1948, pp. 152.

JEAN PAUL SARTRE, *La nausea*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 279.

Scritti in onore di Renato Serra, Milano, Garzanti, 1948, pp. 267. — Nella ricorrenza del trentesimo anniversario della morte di Renato Serra (20 luglio 1915-20 luglio 1945), furono tenute a Cesena varie commemorazioni. Alcuni studiosi o amici di Serra inviarono, in tale occasione, note critiche o ricordi personali. Oggi quelle commemorazioni e questi scritti sono stati raccolti in volume, ad iniziativa del Centro di cultura di Cesena intitolato appunto al nome di Serra. Si tratta dunque di una antologia assai lodevole negli intenti e che raccoglie nomi assai importanti nel campo della critica e delle lettere: da Flora a Momigliano e Pancrazi, da Bo a Contini e Gargiulo, da Baldini a Valgimigli e Angelini ecc. In questa selva di scritti fioriscono naturalmente i « pezzi » sentimentali, le variazioni elegiache, gli spunti autobiografici, le dolci e commosse « memorie » ecc. Cose naturalissime, del resto, e buone e confortevoli, che fanno da giusto contrappeso ai saggi più impegnativi, tecnici e rigorosi. Tra questi ultimi io porrei in primo piano quello di Contini, discutibile fin che si vuole e « difficile » in tutti i sensi, ma tuttavia gremito di fosforescenti illuminazioni. (LANFRANCO CARETTI).

CARLO SFORZA, *O federazione europea o nuove guerre*, Firenze, La Nuova Italia, 1948, pp. 110.

MYRON C. TAYLOR, *Corrispondenza fra Roosevelt e Pio XII durante la guerra*, Milano, Garzanti, Introduzione e note di Myron C. Taylor, 1948, pp. 125.

Traducciones españolas del « Cinco de Mayo » de Alejandro Manzoni, recogidas por MARIO GASPARI, Roma, Edizioni di Storia e di Letteratura, 1948, pp. 170.

GIUSEPPE UNGARETTI, *Da Góngora e da Mallarmé (Traduzioni, II)*, Milano, Mondadori, 1948, pp. 125.

VERCOERS, *Il silenzio del mare, Il cammino verso la stella, Le armi della notte*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 182.

ALFRED NORTH WHITEHEAD, *Il concetto della natura*, Torino, Einaudi, 1948, pp. x-178.

Direttore responsabile LUIGI RUSSO

Segretario di redazione CARLO F. RUSSO

Vicesegretario SERGIO ROMACNOLI

Amministratore responsabile GIACOMO D'ANNA

FIRENZE, 1949. — STABILIMENTO TIPOGRAFICO ENRICO ARIANI

Pubblicazione bimestrale. — Spedizione in abbonamento postale

Autorizzazione Decreto Prefettizio N. 3405, 3-XII-1945

Opere di LUIGI RUSSO

Novità

DE VERA RELIGIONE

(Noterelle e schermaglie, 1943-1948)

Il volume raccoglie quasi tutti i saggi, articoli, noterelle, di carattere etico-politico, scritti dal Russo dal 1943 al 1948, che rappresentano una ripresa di motivi svolti dal 1919 al 1933 nell'Elogio della polemica (Laterza).

Il volume di 430 pp. contiene:

I. L'ITALIA LIBERATA DAI GOTI (1944-1945): 1. I sedici punti per il rinnovamento della scuola italiana, 2. L'Università di Pisa riaperta, 3. La Scuola Normale Superiore (1944-1946), 4. Il fascismo e le Università, 5. I giovani nel venticinquennio fascista (1919-1944), 6. Senso giuridico e senso politico, 7. Proemio a « Belfagor ».

II. AVVIAMENTO ALLA DEMOCRAZIA IN ITALIA (1945-1947): 1. Siamo noi anticlericali? 2. Il gusto dell'eresia, 3. Difesa delle donne e del comunismo, 4. La letteratura della resistenza, 5. In memoria di un giovane cattolico, 6. La critica letteraria e il marxismo, 7. I professori di « alta e chiara fama », 8. I settantenni all'Università, 9. « Per questo Cristo mi son fatto turco », 10. Dialoghetti correnti sulla monarchia e sulla repubblica, 11. « Index librorum prohibitorum », 12. Prognosi infausta sulla scuola statale, 13. Dialogo con un lettore di « Belfagor ».

III. RITRATTI SU UOMINI DEMOCRATICI: 1. Emilio Lussu, polemistà dell'antifascismo, 2. Omodeo storico, 3. La morte di Adolfo Omodeo, 4. Breve storia di un'amicizia e d'un carteggio, 5. Antonio Gramsci e l'educazione democratica in Italia.

IV. SPERANZE E ILLUSIONI: 1. Cavatemi dalla testa questo Bruto!, 2. L'inaugurazione dell'Istituto Croce, 3. Ricordo di Attilio Vallecchi, 4. Ricordo di Giovanni Laterza.

V. LA « BATTAGLIA DI LEPANTO » DEL 18 APRILE: 1. Politica e cultura, 2. Come per cagione di donne si rovina uno stato, 3. La rivolta degli iloti, 4. Dell'ilotismo eterno, 5. Il clerico-fascismo, 6. Il Fronte di Garibaldi come formazione storica, 7. Per il Mezzogiorno d'Italia la storia comincia domani, 8. La dittatura delle tèrmiti, 9. La « terza forza » è la Storia, overosia, se piace meglio, Dio, 10. Il gioco della zara.

VI. CATTOLICESIMO E RITORNI DI FASCISMO: 1. Concordanze, 2. Da Croce a Gonella, 3. Avvertenza al *Quaderno di « Belfagor »*, 4. La « terza forza » nella Grecia antica, 4. « De vera religione ».

APPENDICE: Documenti.

ERRATA CORRIGE: A p. 395 (IV° rigo dal basso) è caduta una linea. Il passo integrato è: « difensori di un istituto storico che ha duemila anni di vita, < mentre i clericali di se medesimi, esibendo e agitando una fede laica >, che è episodica in loro ».

EINAUDI EDITORE TORINO

La Casa Editrice LATERZA annuncia la terza edizione del

MACHIAVELLI

in pp. 189 che raccoglie: I. PROLEGOMENI A MACHIAVELLI - II. MACHIAVELLI UOMO DI TEATRO E NARRATORE - III. POSTILLE A MACHIAVELLI

EDITORE LATERZA BARI

Opere di Adolfo Omodeo

L'Editore EINAUDI ha pubblicato:

Il senso della Storia

a cura di LUIGI RUSSO

«Questo volume è composto dagli articoli, che, sotto forma di recensioni o di scritti occasionali, sono apparsi nella *Critica* ed in altri periodici, negli ultimi anni della vita dell'Autore. Il volume viene a costituire un vasto e geniale compendio di metodologia storica, sperimentata nel campo dell'antichità classica, in quello del primitivo cristianesimo e delle religioni, e in quello dei movimenti e delle rivoluzioni moderne, dall'umanesimo ai nostri giorni». (Dall'*Avvertenza del curatore*).

Contiene in 527 pp. scritti e recensioni divisi nelle seguenti sezioni :

1. *Nel mondo antico greco-latino*, 2. *La storia delle religioni e il cristianesimo antico*, 3. *Dall'alto Medioevo alle rivoluzioni moderne*, 4. *Crisi e rivolgimento*, 6. *L'età umbertina e la nostra contemporanea*.

Il volume è seguito da una «Nota bibliografica» dove sono indicate le riviste ed i manoscritti da cui sono desunti gli articoli.

★ ★

La Casa Ed. LATERZA ha pubblicato:

Religione e Civiltà

Dalla Grecia antica ai nostri giorni

Nuova edizione a cura di BENEDETTO CROCE

(n. 434 della collana «Biblioteca di cultura moderna»)

Il volume di 248 pp. si suddivide in sei capitoli :

1. *La religione greca*, 2. *La religione romana*, 3. *Le religioni dell'età ellenistica-romana*, 4. *Il cristianesimo antico*, 5. *L'Islam*, 6. *il cristianesimo medievale e moderno*.

CASA EDITRICE G. D'ANNA - MESSINA - FIRENZE

COLLEZIONE SCOLASTICA

FRANCESCO FLORA

LE STAGIONI E LE MUSE

ANTOLOGIA DI SCRITTORI ITALIANI E STRANIERI

per il Ginnasio superiore, le prime due classi del Liceo Scientifico e per le classi di collegamento

Volume di pagine 800

Questa ricca eppure snella Antologia ad uso delle scuole medie superiori, che movendo dai contemporanei più agevoli risale agli antichi, è condotta, per ciò che riguarda gli scrittori nostri col criterio che già guidò l'Autore nel comporre la ormai classica Storia della letteratura italiana; e per ciò che riguarda gli scrittori stranieri è una scelta sostanziosa e colorita che partendo dai moderni francesi, inglesi, tedeschi, russi, americani ecc. sale fino alla canzone di Rolando.

*Ogni brano è preceduto da un cenno informativo e critico sull'autore, ed è accompagnato da note rapide ma impegnative, che **non saltano mai l'ostacolo**. Per gli autori o per le pagine più adatte a diventare esemplari, il commento è più aderente e minuto.*

★ ★

VIRGILIO

E N E I D E

Traduzione di A. CARO - Introduzione, sommari e note di LUIGI RUSSO

Il commento di Luigi Russo a questa edizione dell'*Eneide* tende a dichiarare i punti più oscuri della traduzione, e a illustrare il valore linguistico di certe espressioni care alla nostra tradizione classica del cinquecento. Il commentatore ha tenuto sempre presente il testo latino, per sobrii richiami alla forma originale virgiliana. Accanto alle note dichiarative, ci sono anche quelle d'ordine critico, con larghe citazioni dal Sainte-Beuve e da altri critici della poesia di Virgilio. Anche la perspicua prefazione può abituare i giovinetti, fin dalle prime classi, a sentire il mondo poetico del loro autore.

Alla prefazione critica segue anche una tela di tutto il poema, con l'individuazione dei vari personaggi e motivi.

Ognuno dei dodici libri è preceduto da un piano e facile riassunto.

Insieme con l'*Odissea* e con l'*Iliade*, commentati dallo stesso Russo, la nostra Casa offre la trilogia completa di questi poemi dell'epico classico.

Le richieste di saggi vanno fatte alla

Casa Editrice G. D'ANNA sede di Messina

CASA EDITRICE G. D'ANNA
MESSINA - FIRENZE

BIBLIOTECA DI CULTURA CONTEMPORANEA

xx

FRANCESCO FLORA

SAGGI DI POETICA MODERNA

(Dal Tasso al Surrealismo)

In questi *Saggi di poetica moderna* (ove la parola « moderno » indica un periodo storico, che va dal Tasso ai nostri giorni), il Flora, con fermo umanesimo e aperta adesione al suo tempo, anche dove ne ripudia gli errori e le colpe, continua ad approfondire i « miti della parola », ove il principio della musica ideale e non fonica si identifica col « discorso mentale » di cui Leonardo parlava a proposito della pittura.

Accanto ai saggi sulla poetica del Tasso madrigalesco o del Leopardi o magari di Tolstoj ecc. ecc.; accanto al « Viaggio nel tempo crociano » che in certo modo compie il « Croce » che il Flora pubblicò nel 1927, sono scritti su Arturo Onofri, Renato Serra, Umberto Saba, Grazia Deledda sino ai movimenti futuristici e surrealistici della letteratura presente. Seguono pagine varie, come quelle su Carducci e il decadentismo o su Toscanini e la musica moderna, e finalmente il *Diario di Albante* che nel suo primo parziale apparire su un quotidiano destò la più attenta adesione.

Volume di 250 pagine L. 800

CASSA DI RISPARMIO DI FIRENZE

fondata nel 1829

**TRE DIC I
MILIARDI
DI DEPOSITI FIDUCIARI**

108

Agenzie in Toscana

TUTTE LE OPERAZIONI E SERVIZI DI BANCA

CASA EDITRICE G. D'ANNA - MESSINA - FIRENZE

COLLEZIONE SCOLASTICA

ITALIANO

- FRANCESCO FLORA - *LE STAGIONI'E LE MUSE* - *Antologia di scrittori per le scuole medie superiori*. Volume di pagine 800.
- C. CAPPUCCIO - M. GERMANO - *IL DOLCE FIUME* - *Antologia italiana per le tre classi della scuola media*. Volume di pagine 650. — L. 850.
- ANTOLOGIA OMERICO-VIRGILIANA - *Nella traduzione di vari autori moderni. Commenti e introduzione di LUIGI RUSSO. Per le scuole medie*. Volume di pagine 636. — L. 700.
- Omero - *ILIADÉ*. - *Nella versione del MONTI con introduzione, sommari e commento di LUIGI RUSSO*. Seconda edizione riveduta. Volume di pagine 392 — L. 600.
- Omero - *ODISSEA* - *Nella versione del PINDEMONTE con introduzione, sommari e commento di LUIGI RUSSO*. Seconda edizione. Volume di pagine 324. — L. 550.
- Virgilio - *ENEIDE* - *Nella versione di A. CARO con introduzione, sommari e commento di LUIGI RUSSO*. Seconda edizione. Volume di pagine 300. — L. 500.
- SERGIO BALDI, CARLO PELLEGRINI, G. ZAMBONI - *ANTOLOGIA DELLE LETTERATURE STRANIERE* - *Ad uso dei licei classici e scientifici e degli istituti magistrali*. Vol. I: dal Medio Evo al Seicento. Pagine 240. — L. 450.
Vol. II: dal Seicento a oggi. Pagine 530. — L. 900.

LATINO

- VALERIO MILIO - *FLORILEGIO LATINO* - *Con appendice di passi di scrittori italiani scelti come temi di traduzione in latino ad uso dei licei e degli istituti magistrali*. Terza edizione. Volume di pagine 348. — L. 450.
- GINO FUNAIOLI e LUIGI DAL SANTO - *PER FLOREA RURA* - *Antologia latina ad uso della scuola media*. Volume di 352 pagine. — L. 600.
- E. LONGI e V. SICILIANO - *ANTOLOGIA LATINA* - *Volume I per la IV ginnasiale e I liceo scientifico e per la classe di collegamento dell'istituto magistrale*. Pagine 148. — L. 250.
- E. LONGI e V. SICILIANO - *ANTOLOGIA LATINA* - *Volume II per la V ginnasiale, II liceo scientifico e per la classe di collegamento dell'istituto magistrale*. Pagine 152. — L. 250.
- Catullo - *CARMI SCELTI* - *A cura di L. ILLUMINATI e A. RISICATO*. Volume di pagine 120. — L. 150.
- Cicerone - *ORAZIONE PRO LIGARIO* - *A cura di L. ILLUMINATI*. Volume di pagine 44. — L. 50.
- Titì Livi - *AB URBE CONDITA* - *XXX Libro a cura di S. BAVETTA*. Volume di pagine 180. — L. 280.
- Lucrezio - *Antologia* - *Brani scelti e commentati da AUGUSTO SERAFINI*. Volume di 200 pagine.
- Virgilio - *ENEIDE* - *III Libro a cura di G. LOMBARDO*. Volume di pagine 80. — L. 120.
- Virgilio - *ENEIDE* - *V Libro a cura di S. ZAVATTI*. Volume di 100 pagine.
- Virgilio - *ENEIDE* - *VI Libro a cura di M. FAGGELLA*. Volume di pagine 80. — L. 130.

GRECO

- GENNARO PERROTTA e BRUNO GENTILI - *POLINNIA - Antologia della lirica greca, ad uso dei licei*. Volume di pagine 400.
- BRUNO GENTILI - *LA METRICA DEI LIRICI GRECI - Ad uso dei licei*. Volume di pagine 150.
- Q. CATAUDELLA e F. CAPUZZELLO - *ANTHOLOGION* - Terza edizione rinnovata e accresciuta dei TEMI GRECI. *Per esercizi di versione nei licet*. Volume di pagine 168. — L. 450.
- Q. CATAUDELLA e F. CAPUZZELLO - *ANTOLOGIA GRECA - Ad uso dei ginnasi superiori*. Terza edizione. Volume di pagine 180. — L. 400.
- Demostene* - *ORAZIONE PER LA PACE* - A cura di VALERIO MILIO. Volume di pagine 64. — L. 160.
- Eschilo* - *LE COEFORE* - Con introduzione e commento dei proff. M. VALGIMIGLI e M. V. GHEZZO. *Nota scenografica di C. ANTI*. Volume di pagine XXIV-154. — L. 450.
- Lisia* - *ORAZIONE PER L'INVALIDO* - Con introduzione e commento di LUIGI DAL SANTO. Volume di 80 pagine.

STORIA

- FRANCO LANDOGNA - *NELLA LUCE DELLA STORIA - Corso di storia per la scuola media*. Volume I: Dalla preistoria all'Impero. Di pagine 200 con illustrazioni. Volume II: Storia Medievale e Moderna. Di pagine 200 con illustrazioni. Volume III - Storia contemporanea (in corso di stampa).

FILOSOFIA

- Emanuele Kant* - *PROLEGOMENI ad ogni futura metafisica - Estratti a cura di P. CARABELLESE*. Volume di pagine 130. — L. 120.
- Vincenzo Gioberti - *INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA FILOSOFIA - Introduzione, testo e commento a cura di SANTINO CARAMELLA*. Volume di pagine 160. — L. 120.
- A. Rosmini - *PRINCIPI DELLA SCIENZA MORALE - Con estratti della storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale. A cura di GALVANO DELLA VOLPE e EMILIO OGGIONI*. Volume di pagine 180. — L. 120.
- Sant'Agostino* - *DALLE CONFESSIONI - Testi filosofici tradotti e commentati da SANTINO CARAMELLA*. Volume di pagine 160. — L. 120.

LINGUE STRANIERE

- C. PELLEGRINI e T. SCHARTEN - *CORSO DI LINGUA FRANCESE - Per i primi due anni d'insegnamento*.
- C. PELLEGRINI e T. SCHARTEN - *CORSO DI LINGUA FRANCESE - Ad uso del liceo scientifico, ginn. sup., ist. nautici, ist. tec., ist. magistrali*. Volume di pagine 352. — L. 600.
- C. PELLEGRINI e T. SCHARTEN - *CORSO DI LINGUA FRANCESE - Ad uso delle scuole di avviamento professionale a tipo commerciale*. Volume di pagine 338. — L. 600.

C. PELLEGRINI e T. SCHARTEN - *CORSO DI LINGUA FRANCESE - Ad uso delle scuole di avviamento professionale a tipo industriale e agrario*. Volume di pagine 336. — L. 600.

M. CARLONI e M. DEL MINIO - *LE PREMIER LIVRE DE LECTURES FRANÇAISES - Ad uso della scuola media*. Volume di pagine 224. — L. 400.

GIOVANNI RIZZO - *CORSO DI LINGUA INGLESE* - Volume di pagine 152. — L. 320.

ITALO MAIONE - *ANTOLOGIA DELLA LETTERATURA TEDESCA - Per le scuole medie*. Volume di pagine 420. — L. 500.

GUY DE MAUPASSANT - *PAGINE SCELTE* - A cura di CARLO PELLEGRINI. Volume di pagine 160. — L. 250.

GEORGE DUHAMEL - *VIE DES MARTYRS - Introduzione e commento seguito da passi di altre opere*. A cura di TEODORA SCHARTEN. Volume di pagine 160. — L. 140.

MOLIÈRE - *LE TARTUFFE - Introduzione e commento di ADOLFO RESTAINO*. Volume di pagine 200.

MATEMATICA

U. SALINI - *ARITMETICA PRATICA - Per la scuola media*. Volume di pagine 260. — L. 400.

U. SALINI - *ARITMETICA E GEOMETRIA - Per le scuole di avviamento professionale a tipo commerciale e agrario*. Volume I per la prima classe. Pagine 152. — L. 450.
Volume II per la seconda classe. Pagine 192.

U. SALINI - *ARITMETICA E GEOMETRIA - Per le scuole di avviamento professionale a tipo industriale secondo i recentissimi programmi 1947*. Volume I per la prima classe. Pagine 240. — L. 500.
Volume II per la seconda classe di pagine 192.

COSTRUZIONI

ING. PROF. E. ANDÒ - *MANUALE TEORICO PRATICO DI COSTRUZIONI CIVILI - Ad uso degli istituti tecnici per geometri e industriali*. Volume I: Materiali da costruzione - Resistenza dei materiali - Costruzioni edili. 450 pagine, 301 illustrazioni. — L. 1000.

Volume II: Costruzioni di strade, ponti e gallerie - Costruzioni idrauliche - Condotta dei lavori. 500 pagine, 222 illustrazioni. — L. 1000.



Le richieste dei saggi vanno indirizzate alla nostra sede di MESSINA. I Sigg. Professori sono pregati di indicare, oltre il nome e cognome, la Scuola, la classe, la materia attualmente insegnata, l'indirizzo privato, se titolare o incaricato.

CITTÀ DI FIRENZE

ENTE AUTONOMO DEL TEATRO COMUNALE

XII MAGGIO MUSICALE
FIORENTINO

4 MAGGIO - 24 GIUGNO 1949



MASSIME RIDUZIONI FERROVIARIE

CITTÀ DI FIRENZE

XII MAGGIO MUSICALE FIORENTINO

ENTE AUTONOMO DEL TEATRO COMUNALE

PROGRAMMA DELLE MANIFESTAZIONI

4 maggio - 24 giugno 1949

VANNA LUPA (novità assoluta)
di Pizzetti

L'ASSEDIO DI CORINTO (prima ripresa nel XX secolo)
di Rossini

DON CARLOS (edizione integrale)
di Verdi

ORFEO (realizzazione del M.^o Vito Frazzi, col Ballo del Teatro dell'Opera)
di Monteverdi

CENERENTOLA (col complesso del Sadlers Wells di Londra)

di Prokofieff

IL RATTO DAL SERRAGLIO

LE NOZZE DI FIGARO

COSÌ FAN TUTTE

DON GIOVANNI

IL FLAUTO MAGICO

(col complesso dell'Opera di Stato di Vienna)

di Mozart

BALLETTI DEL SADLERS WELLS DI LONDRA



CONCERTI SINFONICO-CORALI

THYL CLAES di Vogel (prima esecuzione integrale in Italia) col complesso di Radio Bruxelles.

AVE VERUM e REQUIEM di Mozart (complesso dell'Opera di Stato di Vienna).



CONCERTI SINFONICI

W. Furtwaengler, A. Guarnieri, G. Cantelli, E. Kleiber, F. Reiner



RECITALS

Trio Benedetti Michelangeli, De Vito, Mainardi
Casadesus (Chopin), Serkin (Beethoven), Gieseking (Schumann),
Gladys Swarthout, Nonetto Boemo, ballerino Kreutzberg



SPETTACOLI ALL'APERTO (Giardino di Boboli)

TROILO E CRESSIDA di Shakespeare Regia di Luchino Visconti

C I T T À D I F I R E N Z E

La Casa Editrice G. D'ANNA, avendo assunta l'edizione della rivista "Belfagor", per venire incontro ai desideri degli studiosi è venuta nella determinazione di offrire l'abbonamento cumulativo annuale per "Belfagor", e per "Maia", al prezzo ridotto di L. 2550 complessive anzichè di L. 3100 (L. 1700 "Belfagor", e L. 1400 "Maia").

Un considerevole sconto viene praticato a chi procura nuovi abbonati a "Maia":

1) chi procura **un** nuovo abbonato paga per sè **L. 1200** e la **stessa** somma paga il nuovo abbonato;

2) chi procura **tre** nuovi abbonati paga per sè **L. 1000** e ognuno dei nuovi abbonati paga **L. 1200**;

3) chi procura **cinque** nuovi abbonati ha diritto a un **sesto abbonamento gratuito**.

Tutti gli abbonati hanno diritto allo sconto del 25 % sulla annata del 1948 di "Maia". Anche gli abbonati a "Belfagor", hanno diritto allo stesso sconto.

I versamenti vanno fatti sul C.C. Postale 16|4440 intestato alla CASA EDITRICE G. D'ANNA - Messina - Firenze.

NUOVA ANTOLOGIA

RIVISTA DI SCIENZE LETTERE ED ARTI

84° ANNO 1949

Ripreso, dopo la forzata sosta dell'ultimo periodo bellico, il suo cammino, la NUOVA ANTOLOGIA ha riallacciato negli ultimi quattro anni i suoi saldi legami con la diffusa massa dei suoi lettori in Italia e all'estero.

Nel 1948 collaboratori vecchi e nuovi della Rivista hanno tenuto i lettori al corrente della situazione italiana e internazionale delle lettere, delle scienze e delle arti; tra gli altri: Einaudi, Rodolico, Volpe, Ferrara, Cesarini Sforza, Trompeo, Vitelli, Palmieri, Ciampini, De Ritis, Arena, Praz, Bonanni, Allodoli, Crocco, Petrucci, Marescalchi, Avarna di Gualtieri, Gargiulo, Flori, D'Alessandria, Corbino, Giusso, Puccini, Grazzi, Napolitano, oltre ad importanti documenti o inediti di G. G. Belli, Cosimo Ridolfi, G. D'Annunzio, ecc.

ABBONAMENTO: L. 1800 - Estero. dollari 6,50

Gli abbonamenti decorrono dal 1° gennaio - c/c postale 1/16220

Direzione ed Amministrazione: Via del Collegio Romano N. 10 - ROMA

INDICI PER AUTORI E PER MATERIE DAL 1866 AL 1930

in brochure L. 600 - legato in tutta tela L. 700

FIRENZE E IL MONDO

Rivista bimestrale di ARTE, LETTERATURA, TURISMO

Direttore: TANCREDO TANCREDI

A questa elegante pubblicazione, che già nel titolo racchiude il significato delle tradizioni a cui si lega la funzione universalistica delle civiltà fiorentine, collaborano i migliori scrittori d'Italia.

Abbonamento annuo: L. 2000 - Estero: il doppio

Abbonamento sostenitore: L. 5000 - Un fascicolo L. 400

DIREZIONE e AMMINISTRAZIONE: Via Tornabuoni, 15 - FIRENZE

CASA EDITRICE BARBERA

FIRENZE

Scuola Democratica

Periodico di battaglia per una nuova scuola

diretto da Gabriele Pape e Giuseppe Placitelli

Anno III

Si pubblica il 20 di ogni mese

Direzione e Amministrazione:

Lungotevere Anguillara, 9 - ROMA

GIUSEPPE LATERZA & FIGLI

EDITORI - BARI

BENEDETTO CROCE

Filosofia e storiografia

Vol. (n. XIII) dei «Saggi filosofici» di pp. 383 - L. 1400

KARL VOSSLER

Civiltà e lingua di Francia

Traduzione di LUISA VERTOVA
Vol. (n. 453) della «Biblioteca di Cultura Moderna»
di pp. 558 - L. 1500

J. H. WHITFIELD

Petrarca e il rinascimento

Traduzione di VALENTINA CAPOCCI
Vol. (n. 454) della «Biblioteca di Cultura Moderna»
di pp. 257 - L. 750

RAMOU MENÉNDEZ PIDAL

Poesia araba e poesia europea ed altri saggi

Traduzione di EUGENIO RUGGERI
Vol. (n. 455) della «Biblioteca di Cultura Moderna»
di pp. 207 - L. 700

Il Ciuscigura

Il capolavoro dell'arte drammatica giapponese
A cura di MARIO MARÈGA
Volume degli «Studi Religiosi ed Esoterici» di pp. 348
L. 1840

ITALICA

The quarterly bulletin of the
American Association of Teachers of Italian

EDITOR:

JOSEPH G. FUCILLA

Editorial Office: Northwestern

University, Evanston, Ill., U.S.A.

IL PONTE

Rivista mensile di politica e letteratura

diretta da PIERO CALAMANDREI

SOMMARIO del n. 3 (anno V, marzo 1949)

Numero doppio dedicato a

ESPERIENZE E DOCUMENTI DEL CARCERE

Articoli di P. Calamandrei, C. Levi,
R. Bauer, M. Vinciguerra, E. Battagli-
lini, M. Mila, V. Foa, L. Ginzburg,
A. Spinelli, A. Monti, G. Petroni,
B. Rizzi, G. Pajetta ecc. ecc.

Sopracoperta di Carlo Levi

Direzione, Redazione, Amministrazione:

Piazza Indipendenza, 29 - FIRENZE

“LA NUOVA ITALIA,” FIRENZE

La Revue de la Méditerranée

Directeur: M. JEAN ALAZARD

«La Revue de la Méditerranée a pris une place émi-
nente parmi les revues d'aujourd'hui» (Bulletin crit-
tique du Livre français).
Elle publie des articles et des chroniques de culture
générale (articles de Charles Roux, Daniel Rops, etc.).

41, Rue Mogador ALGER

108, Boulevard Saint Germain, PARIS

L'Eco della Stampa

Ufficio di ritagli da giornali e riviste

FONDATA NEL 1901

Direttore

UMBERTO FRUGIELE

Via Giuseppe Compagnoni, 28

MILANO

CASELLA POSTALE 3549

Edizioni De Silva

Novità

Leo
VALIANI

L'avvento di De Gasperi
TRE ANNI DI POLITICA ITALIANA

La nota preparazione storica dell'autore, la sua riconosciuta obiettività, la finezza della sua comprensione dei fatti politici garantiscono anche il lettore più esigente della acutezza e della serietà di questa indagine.

BIBLIOTECA LEONE GINZBURG N. 7

Volume di pagine 168 - L. 500

Alessandro
GALANTE GARRONE

Buonarroti e Babeuf

Un sereno studio storico, condotto alla luce di documenti ignorati o poco noti e fuori d'ogni passionale esaltazione o avversione, sulle origini del comunismo premarxista.

COLLEZIONE "MAESTRI E COMPAGNI", N. 12

Volume di pagine X-286 - Lire 1200

Filippo
DONINI

Vita e poesia di Sergio Corazzini

Storia di un poeta e di una poesia e dei primi crepuscolari romani, che rappresentarono una nuova esperienza poetica e umana e avviarono un «gusto» che lasciò tracce suggestive e durevoli.

COLLEZIONE "MAESTRI E COMPAGNI", N. 13

Volume di pagine XVIII-288 - Lire 1400

Francesco
BACONE

Saggi A cura di Ada Prospero

Un Bacone quasi sconosciuto; maestro di umana saggezza.

COLLEZIONE "IL NOBILE CASTELLO", N. 2

Volume di pagine XXVI-278 - Lire 800

Clemence
DANE

Leggenda Traduzione di Nicoletta Neri

Un romanzo fra i più originali e strani del nostro tempo. Una sensibilità sottile e quasi crudele. Uno scandaglio preciso e fedele sul mutevole cuore degli uomini.

BIBLIOTECA EUROPEA N. 4

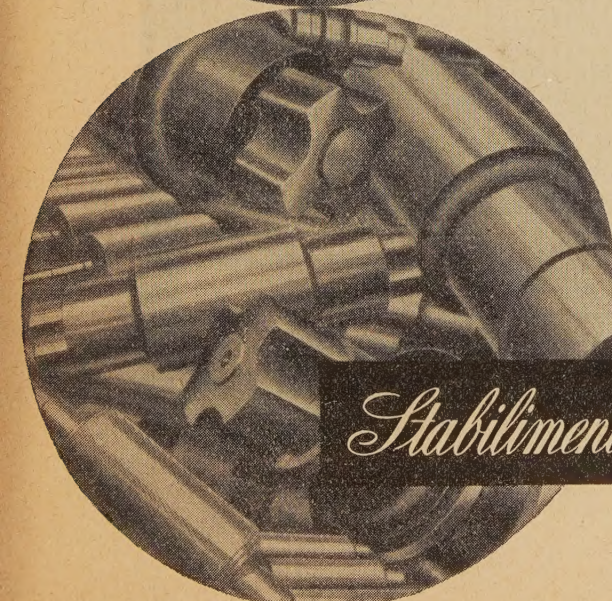
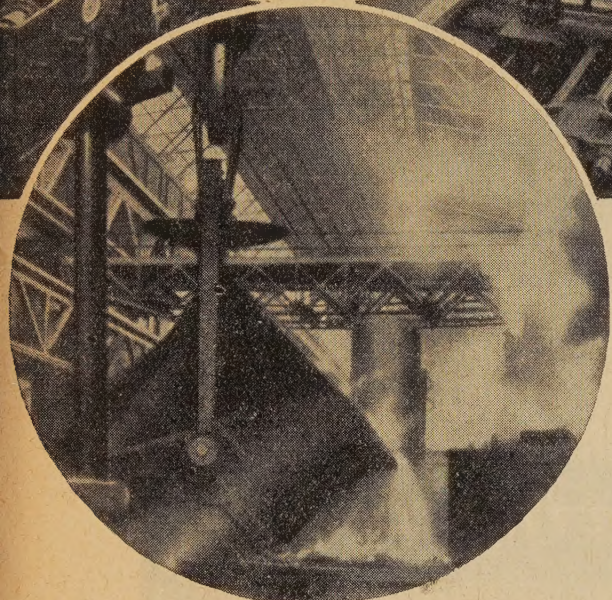
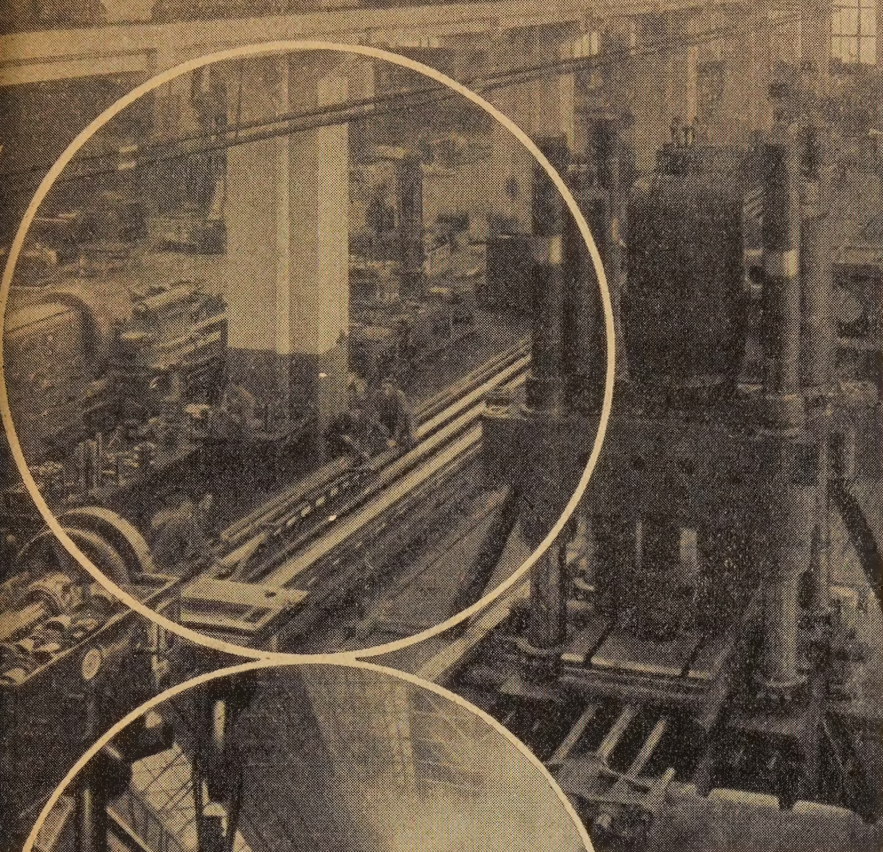
Volume di pagine 184 - Lire 500

L'esclusività di vendita per l'Italia e per l'Estero delle Edizioni De Silva è stata assunta — con decorrenza 15 febbraio 1949 — dalla Casa Editrice «La Nuova Italia». Tutte le ordinazioni vanno pertanto indirizzate a

"LA NUOVA ITALIA", EDITRICE - FIRENZE - Piazza Indipendenza, 29
C. C. P. 5/6261

BANCA COMMERCIALE ITALIANA

BANCA DI INTERESSE NAZIONALE



CILINDRI

Cilindri in ghisa temprata speciale per laminazione a caldo di lamierini e latta, per lamiere e metalli dolci. - Cilindri in ghisa temprata speciale di elevata durezza (fino a 750° Brinell - 100° Shore) per lucidatura a freddo di lamierini di acciaio e di metalli dolci. - Cilindri in ghisa semidura per profilati grandi, medi e piccoli. - Cilindri monolucidi, cilindri essiccatori, cilindri per satine, per calandre carte e cartoni. - Cilindri in ghisa temprata per raffinatrici vernici, inchiostri, cioccolato, gomma, cilindri in ghisa temprata per mescolatori e calandre per gomma, linoleum, materie plastiche, esplosivi, ecc. - Cilindri per molini da grano, per semi oleosi, rulli per cuoio, ecc.

MACCHINARIO

Torni grandi e medi, paralleli, frontali, verticali a uno e due montanti. - Torni speciali per cilindri da laminatoio. - Rettificatrici speciali per cilindri da laminatoio e per cilindri da cartiera. - Torni per lingotti quadri e poligonali. - Piallatrici grandi e medie, a uno e due montanti. - Macchine per la lavorazione di materiale ferroviario. - Magli pneumatici autocompressori. Presse idrauliche. - Calandre. - Laminatoi completi per acciaio e metalli dolci. - Progettazione e costruzione di macchine operatrici in genere.

GETTI

Getti in ghisa con caratteristiche speciali, resistenti agli acidi, agli alcali e al calore, getti di ghisa meccanica di qualsiasi tipo e dimensione. - Getti d'acciaio, lingotti di acciaio comune e speciale.

RUOTE

Ruote in ghisa temprata speciale sistema S.E. - Griffin e assi montati per carri ferroviari, per tranvie, decauvilles, per grues a ponte, ecc

MOLLE

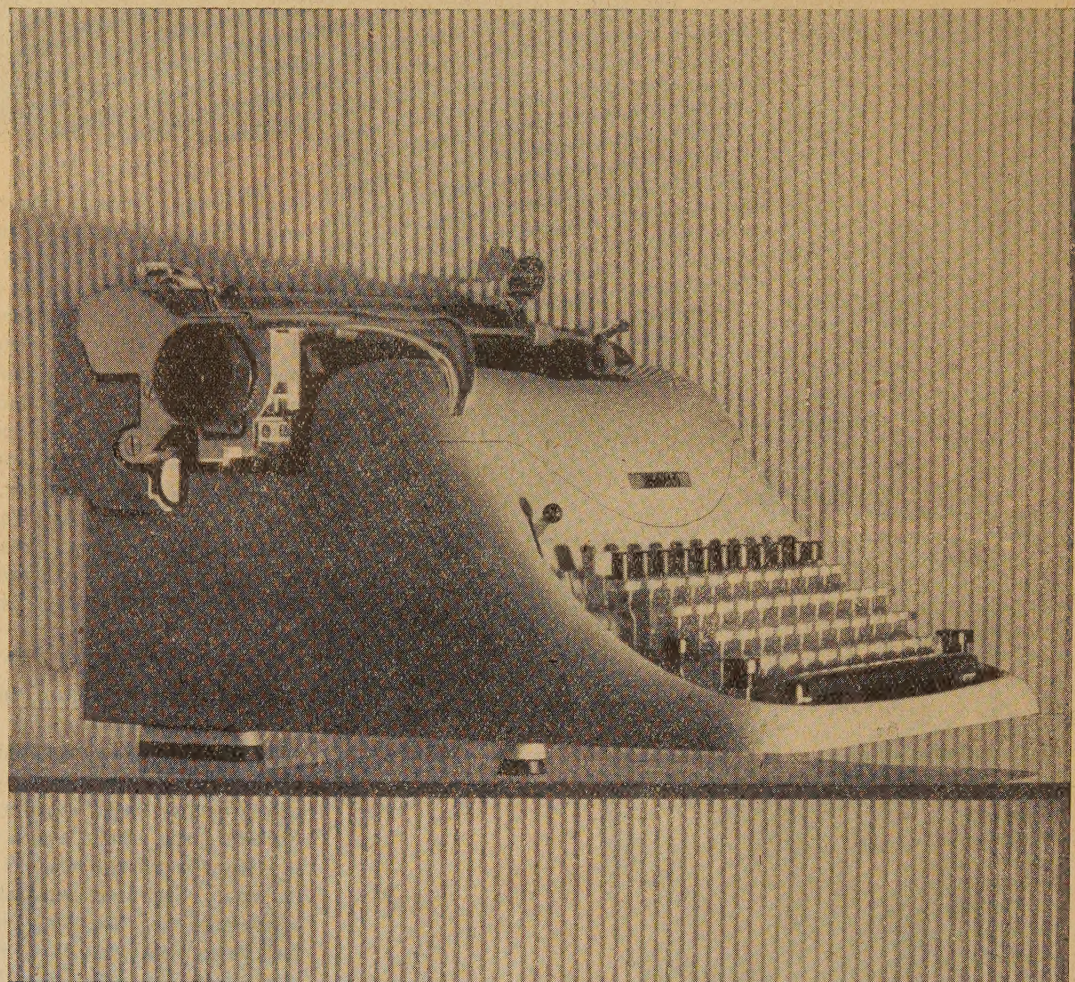
Molle a balestra, a bovolo, a spirale, per ferrovie, tranvie, autocarri e autovetture.

Stabilimenti S. Eustacchio S.A. - Brescia

DIREZIONE ED AMMINISTRAZIONE BRESCIA:
VIA PONTE GROTTI, 6 - TELEFONO 51.00

UFFICIO DI MILANO: VIA F. CORRIDONI, 11 - TEL. 70.401

UFFICIO DI ROMA: VIA REGINA ELENA, 3 - TEL. 51.144



OLIVETTI LEXICON 80

già riconosciuta su di un grandissimo numero di mercati, la superiorità qualitativa Olivetti si conferma assoluta con la Lexicon 80, il più compiuto strumento della scrittura meccanica

CASA EDITRICE G. D'ANNA

MESSINA-FIRENZE

BIBLIOTECA DI CULTURA CONTEMPORANEA

- I. — S. BOTTARI - *IL LINGUAGGIO FIGURATIVO* - Un volume di 140 pagine con 55 illustrazioni fuori testo.
- II. — A. ZANCO - *STORIA DEL ROMANTICISMO INGLESE* - Un volume di 278 pagine.
- III. — C. A. SACHELI - *ROUSSEAU* - Un volume di 240 pagine - 2ª edizione (ristampa).
- IV. — C. A. SACHELI - *CONCETTO DI DIDATTICA* - Un volume di 260 pagine.
- V. — V. LA VIA - *IDEALISMO E FILOSOFIA* - Un volume di 260 pagine.
- VI. — P. E. ARIAS - *STORIA DELLA SCULTURA ROMANA* - Un volume di 240 pagine e 41 illustrazioni fuori testo, 2ª edizione.
- VII. — N. TERZAGHI - *PER LA STORIA DELLA SATIRA* - Un volume di 320 pagine, 2ª edizione.
- VIII. — A. MOMIGLIANO - *DANTE MANZONI VERGA* - Un volume di 272 pagine.
- IX. — P. CARABELLESE - *LE OBBIEZIONI AL CARTESIANESIMO* - Vol. I - *L'IDEA* - Un volume di 258 pagine.
- X. — P. CARABELLESE - *LE OBBIEZIONI AL CARTESIANESIMO* - Vol. II - *LA DUALITÀ* - Un volume di 241 pagine.
- XI. — P. CARABELLESE - *LE OBBIEZIONI AL CARTESIANESIMO* Vol. III - *IL METODO* - Un volume di 250 pagine.
- XII. — C. SGROI - *BENEDETTO CROCE. Svolgimento storico della sua estetica.* - Un volume di 284 pagine.
- XIII. — C. PELLEGRINI - *TRADIZIONE ITALIANA ED ESPERIENZA EUROPEA* - Un volume di 264 pagine.
- XIV. — G. DELLA VOLPE - *CRITICA DEI PRINCIPI* - Un volume di 280 pagine, 2ª edizione.
- XV. — W. BINNI - *METODO E POESIA DI L. ARIOSTO* - Un volume di 160 pagine.
- XVI. — V. LUGLI - *JULES RENARD ED ALTRI AMICI* - Un volume di 160 pagine.
- XVII. — G. M. SCIACCA - *FILOSOFI CHE SI CONFESSANO* - Un volume di 248 pagine.
- XVIII. — G. COCCHIARA - *IL MITO DEL BUON SELVAGGIO. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche.* - Un volume di 250 pagine.
- XIX. — F. BIONDOLILLO - *POESIA E POETICA DI DANTE* - Un volume di 208 pagine.
- XX. — F. MATONE - *LA POESIA DI NIETZSCHE* - Un volume di 206 pagine.

In preparazione:

- F. FLORA - *SAGGI DI POETICA MODERNA (Dalla poetica del Tasso al surrealismo).*
- B. PACE e P. E. ARIAS - *LA SCULTURA GRECA ARCAICA.*
- S. FERRI - *LA SCULTURA GRECA CLASSICA.*
- D. MUSTILLI - *LA SCULTURA ELLENISTICA.*
- S. BOTTARI - *MICHELANGELO DA CARAVAGGIO* - Con illustrazioni fuori testo.
- A. HILDEBRAND - *IL PROBLEMA DEL GUSTO* - Introduzione e traduzione di Sergio Samek Lodovici.

Inviare richieste e vaglia alla Casa Editrice D'ANNA — Messina, c. c. p. 16/4440

BELFAGOR

RASSEGNA DI VARIA UMANITÀ

si pubblica l'ultimo giorno di ogni
mese dispari in sei fascicoli annui di
120-140 pagine

Abbonamento annuo . . L. 1700

Esteri L. 2700

Abbonamento sostenitore . L. 5000

Versamenti sul c. c. p. n. 5/16592
intestato alla rivista « Belfagor »
Firenze

La rassegna, che esce a Firenze dal
gennaio 1946, è affiancata ad intervalli
liberi da « Quaderni » di carattere
monografico

Spedizione in abbonamento postale
Gruppo IV

Prezzo del presente fascicolo
L. 350